

ش. ك ١ر٦ر٢١ شرح تنقيح الأصول ، تأليف احمد بن سليمان بن كمال باشا ، شمس الدين (-٩٤٠هـ) ، كتبت في القرن الحادى عشر أو الثانى عشر الهجرى تقديرا .

٢٤٤ ١٢٣ق ١٩س ٢٦×١٧سم

نسخة حسنة ، ناقصة الآخر ، خطها نستعليق ، مطبوع .

الاعلام ١ : ١٣٠ ، فهرس الازهرية ٢ : ١٩

١- اصول الفقه الاسلامى أ- ابن كمال باشا ، احمد بن سليمان -٩٤٠هـ ب- تاريخ النسخ ج- تفسير لتنقيح .

تصحيح :

تمت مراجعة بيانات هذه النسخة ومقارنتها بما ورد في سجل المخطوطات (الرقم ٢٤٤)

وفي الفهرسة الأولى (ص ٢٨) والخامسة (ص ٤٨)

تبين أن الرقم الصحيح لهذا المخطوط هو

٢٤٤ وليس ١٤٢٨ . فليصحح .

عزت ياسين أبو الهيجاء

٥/٦/١٩٩٦م

١٨

قيمة ثمانية ريالات

شرح تنقيح الأصول

لاحمد كمال باشا ؟

شرح
كتاب التنقيح

لصدر الشريعة

لاحمد بن سليمان بن كمال باشا ؟

شرح تنقيح التنقيح از كمال

199

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق ۝ الى تحقيق حقايق الكتاب ودقا
يق الخبر وارشدنا بانارة الطريق ۝ الى كشف اسرار القياس ووجه
الاقتباس من مشكوة الاثر ۝ فاجتمع آراؤنا على تنقيح مناط الاباحة والكراهة
والحرام واحكام الاحكام ۝ والتلويح لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام ۝ والصلوة
على رسوله المصطفى ۝ وصفيه المصفى المستصفى ۝ محمد الذي تولى تعديل ميزان
الحجة والبرهان ۝ وفعل تقويم تحصيل العدل والاحسان ۝ وعلى آله الابرار وصحبه الا
خيار ۝ الناقلين للآثار والاخبار اما بعد فلا يخفى على ذوي البصائر
السليمة والاذهان المستقيمة ۝ ان كتاب التنقيح لبدر سماء العرفان صدر
الشريعة ۝ وهو للوصول الى الاصول اقوى الذريعة ۝ مع صغر حجمه كتاب
جليل الشان ۝ جلي البرهان ۝ بحر محيط بغرر درر الحقايق ۝ كنز مخفي
اودع فيه نقود الدقايق ۝ الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وصدفه
اكازاهر النكات اللطيفة ۝ شعر ففي كل لفظ منه روض من المنى ۝ وفي كل
سطر منه عقد من الدرر فشرحته اثناء اشتغالي بمجاورة الطلاب وحل
كتب اخرى غير هذا الكتاب ۝ شرحا يحتوي على تقرير قواعده ۝ وتحرير معاقده
ويفصل ابوابه كنوزه ۝ ويزيل صعاب رموزه ۝ يحل الفاظه ومعانيه ۝
ويحصل مقاصده ومبانيه فصدعت بصريح الحق حيث لجلج فيه الشارح
واصلحت مواقع طعن جرح فيه الجارح واشرت الى ما وقع فيه للمص
من السهو والتساهل وما عرض له في شرحه من الخطأ للغفلة او التغافل

بماخذ الوجوب والندب للاثام

نغنغتى منغوش كردن ومجمع
جمجمه صنوف والمرتبة مصادر

واودعته فوايد ملتقطة من كتب العلماء الاقدمين وفوايد مقتبسة من تصانيف
الفضلاء المتاخرين ولطايف الحات سمح بها جواد نظري وغرايب
ابكار ابدعتها قوة فكري من مخدرات حقايق من بدايع الزمان وابكار افكار
لم يطمثهن انس قبلي ولا جان مجتنبا عن التطويل المخل والايجاز المخل مراعيا شرا
يط الاقتصاد متجافيا عن التعسف والعناد سائلا من الله الوهاب
الهام الحق والصواب ثم جعلته تحفة لحضرة السلطان الاعظم وخدمة
لسدة الخاقان الافخم مالك رقاب الامم خليفة الرحمن صاحب
الزمان مظهر اسرار ان الله يامر بالعدل والاحسان مظهر انوار السلطان
ظل الله في الارض المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض حامي بلاد
اهل الايمان ماحي اثار الكفر والطغيان الذي سعى بروض الجهاد من حوض
حسامه فاخضر بنان النصر وبعد ما اصفر بوادي جبين بني اصفر في
مرآت سيف الصيقل وجه الموت الاحمر وهو السلطان الغازي ابو الفتوح
سلطان شاه بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان
بن سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان ارخان
بن سلطان عثمان ابد الله لواء خلافته معقودا بالسعود وربط اطناب
خيام دولته باوتاد الخلود وهذا دعاء اهل الاسلام قاطبة في القيام والقعود
والركوع والسجود والآن اوان الشروع في المقصود والاستمداد من مفيض الخير
والجود فنقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اصول الفقه اي هذا اصول
الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافي احتاج الى تعريف المضاف

والمضاف اليه فقال الاصل يعني في اللغة ما يبتني عليه غيره حسيا كان كابتناء
السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه كما وقع في المحصول
بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك
وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغاية ولم يقل والغاية
لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة والشرط وجو
ديا كان او عدميا دون الحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا والفقه يعني في
الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب
على دليل غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب
المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة
فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فيشمل
الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج
الى اعتبار قيد زائد فيه بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتتضرر به فانه
لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضرر
الاخروي ثبوت الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب
ادراجا للمباح في الثاني لا يخلو عن تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب
ادراجا له في الاول لا يخلو عنه وكذا اذا فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى
بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز
بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر ويزاد عملا لاخراج الكلام
الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات وعن

ومن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات في الدين لينطبق التعريف
على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدا
نيات وقسم المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية سيأتي تعريف الحكم الشرعي
وبالاول خرج التصورات الا تصور الحكم فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثاني يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل
مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها
خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات
الدين فانه ليس من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة
التفصيلية خرج به العلم بالوجود والعدم للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله
بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها
بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريفات الحكم اسناد امر الى
آخر واما الحكم المصطلح الآتي تفسيره فلا يناسب المقام والشرعي ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع والاحكام القياسية مما لا يدرك لولا الخطاب في الفرع عليه
فيدخل في حده اي في حد حكم الشرعي حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين
لا في حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعي بهذا القيد على وفق
المتعارف بين الاصوليين ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه
فقد وهم خطاب الله تعالى خرج بالاضافة اليه تعالى خطاب غيره المتعلق
بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في الموضعين بنوع التعريف فدخل في الحد الخاص
وخرج ما لا يتعلق به كذلك من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب جازما

كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة وزيد لادخالها
او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين خطاب من جهة
التكليف اثباتا او رفعا وخطاب لا من جهته كالخطاب ارشادا او تخييرا ونحوهما
والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين
ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على النوعين انشائي واخباري كالتكاليف
الماضية التي اخبر عنها في القران لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي
لانتساخه وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا وزاد البعض او الوضع ادخالا
للحكم بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما او
اراد بالاقتضاء والتخيير ما يعم الضمني ومن خطاب ما وضعي الا وفيه نوع من الاقتضاء او
التخيير وتغايرهما مفهوما لا بد منه في تحقيق معنى الضمني والصبي مكلف في الجملة جواب
عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام ا
الشرعية كجواز بيعه وصحة امانه وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم صدق
الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين ايجابي وغير
ايجابي والمرفوع من الصبي انما هو القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين
والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق
عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه ما يختص بالجوارح
فلا يغني عنها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام
المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد به
احترازا من الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط فيه

من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها ام يقل التي ظهر نزول الوحي بها
لانه شامل للاحكام القياسية ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم ينسخ لا بد
منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة للفقيه وانعقاد الاجماع عليها عطف
على نزول الوحي بها وانما لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم ح ان يكون نزول
الوحي بها مظهرا لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ادلتها مع
ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة
في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما بعض معين بنفسه
واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول فلان الحوادث
لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط بجميع احكامها فيلزم
ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض
المسائل واما الثالث فلانه يلزم ح ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين
فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس
فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالتها تستلزم جهالة كمية الكسور
المضاف اليه لان منشأه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى
المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر في
كل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي به وانعقاد الا
جماع عليه بشرط كونها مقرونة بملكة استنباط الاحكام الفرعية المحتاجة الى الاجتهاد
من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل الاجماعية الا في زمن الرسول صلى الله عليه
وسلم لعدم الاجماع ح لا المسائل الاجتهادية قياسية كانت او غير قياسية

وانما شرط ملكة الاستنباط دون عملها لانه ثمرة الفقاهة والمراد من
صحة الاستنباط هو ان يكون مقرونا بشرايط واما جواب الحاجب عن
السوال المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيوء لذلك فمر
دود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير محدود لا يقال محدود
وحده ان يكون بحيث بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه واردتم من لفظ العلم
غير بعيد لا لان الخطاء يقع في الاجتهاد لانه ينافي العلم المعتبر في الفقه ولا لا
ن في الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر او
بالاجماع القطعي يكون مساغ فيه للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ
رضي الله عنه بل لان ابا حنيفة ره مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ
ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري ما الدهر بعد هنا شيء وهو موجب التعريف
المذكور ان لا يكون انخافل عن بعض ما ظهر بنزول الوحي من الاحكام فقيها
ولا وجه له لما فيه من القدح في فقاهة كثير من الصحابة والتابعين والعلم يطلق
على الظن جواب دخل تقريره ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه واما
الجواب عنه بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لا لان معظمه ما يحصل
بالقياس لان مختار المعرف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص
والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت الحكم قطعي والظن
في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير
ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد الحكم الشرعي المفسر بما لا
يدرك الا بالشرع المفسر بخطاب الله تعالى فلا مانع عن تمشيته

الجواب المذكور على الاصل المخطئة ايضا والفقهاء اطلقوه اي اطلقوا الحكم
على ما ثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت
به ثم انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند
الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله تعالى والقياس مظهر ينتقض
به تعريف الفقهاء للحكم وانما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع وهم
الانتقاض واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة
اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير على السنة
لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها اي بهذا التوصيف على تقديمه
على واحد من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلة
فيه مستنبطة من مواردها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد منها فهو
مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء با
الخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لا بالقياس شرا
يع من قبلنا وقد قصت منهم غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس
حرمة الربوا في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله الحنطة بالحنطة
الحديث واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطي ام المزنية على
حرمة وطي ام امته التي وطئها الثابت بالاجماع لا بالنص لان ورد في امهات
النساء بلا شرط الوطي ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه
التركيبي شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه

انما زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب علم بعض الادراك العلم بالقوا
عد اى القضايا الكلية الاجمالية التى يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد
علم الخلاف لان التوصل القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبطة
او مدافعته لا الى الاستنباط وايضا سببيتها بالذات انما هى بالقياس
الى واحد منها فلا حاجة للاحتراز عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا يخفى
حاجة للاحتراز عن المبادى اللغوية والكلامية بقوله توصلا قريبا لان
المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء السببية
بالذات والمراد من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل الاقترانى الذى
يستدل به على مسائل الفقه كقولنا فى اثبات حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس
الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت او الملازمات الكلية فى
الدليل الاستثنائى كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت
هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا
يكون هذه الكلية بعينها مذكورة فى اصول الفقه بل يكون مندرجة فى
كلية هى مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة ثبت
الوجوب فيها فان الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل القياس
على ثبوت حكم هذا انه ثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات ذلك
فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على
الجواز ثبت الجواز فالكلية التى هى معظم مقدمتى الدليل يكون من مسا
ئل اصول الفقه بطريق التضمن بقرينة انها تنبئ عنوان للفقه قضايا

كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتى
ذكرها صاحب الهداية فى باب السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه
تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق
على عقد واحد فالقول لمدعى الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة.
وليس فى البيان السابق ما يخرج بهذه الكلية **واعلم** ان الحكم انما يثبت
بدليل شرعى اذا كان مشتملا على شرائط يذكر فى مواضعها ان شاء الله تعالى ولا
يكون منسوخا ولا معارضا براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التى
تجعل كبرى او ملازمة انما صدقت كلية اذا اشتملت على هذه القيود
فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يتضمنه العلم بالقضية الكلية
التى هى معظم مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فالمباحث المذكورة
ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور يختص بالمجتهد لان
المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما يتوصل بالاستفتاء و
التقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثهما
فى كتبنا ومن اوردها فى كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه من معا
لم الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل للمقلد بصرفه على الفقه الى مسائله
وتوسيع دائرة الاصول ليشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذى ذكرنا
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يكون
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى
نوع من الادلة بخصوصية فى الحكم كما يكون هذا الشئ علة لذلك وامثال هذا الحكم

لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف
ككون عبادة او عقوبة او نحو ذلك فمما يندرج في كلية تلك القضية لان
الاحكام يختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي
تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعد
مها فتركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل
صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم
وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا صغرى واما كبرى فقولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من
مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف
بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد
القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التو
صل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا
كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت
ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال ادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث
ان الاول مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاول والمباحث التي ترجع الى ذلك بعضها

متعلق بالادلة وبعضها متعلق بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من حيث اثباتها للاحكام
والاحكام من حيث ثبوتها بها فجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل
في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها تفريع على ما تقدم اي
اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال هذه الادلة والاحكام ومتعلقا
تها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والمراد منه الادلة
المختلف فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وماله مدخل في كون الادلة الاربعة
مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا القسم يقع محمولا في
القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن له مدخل في عرو
ض ما يبحث عنه لكونها عامة او مشتركة او جنسا واحدا وامثال ذلك وهذا القسم يقع
اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة الظن
بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطع وقد يقع
محمولا لها كالنكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه وهذا القسم
ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعريف للعهد وما له
يتعلق بها وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وانما قال ويلحق به مع ان الاحكام
ايضا داخلة في موضوع هذا العلم في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق
مباحثها تعلقها واصالة الادلة ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي
معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول

مايكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في
القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل
في عروض ما يبحث عنه لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه و
هذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع
محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت با
القياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في
هذا العلم **واعلم** ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت
العلم بالاول بالعلم بالثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى لا
يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند من له ادنى تمييز فنضع تفريع
على قوله فيبحث عن كذا او كذا الكتاب اي مقاصده على قسمين وما
تقدم من المباحث خارج عنها مع دخوله في الكتاب لعدم كونه من المقاصد

القسم الاول في ادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول

في الكتاب وهو المقروء ثم يقال وهو القرآن لان المتبادر منه هو مجموع المنقول
والمعروف انما هو الكتاب الذي هو احد الادلة وهو اسم للمشترك بين الكل وكل
بعض هو دليل حكم المنقول الينا احتراز عن منسوخ التلاوة سواء نسخ
حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن
سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا احترز عن القرآن الشاذة
والمشهور وقد رد ابن الحاجب تعريف القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف
في المصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض

عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة القرآن
واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة عن البعض المترجم اوله وآخره
توقيفا من الكلام المنزل ولا اختصاص لها بالقرآن ونورد الجانب اي ايجاب الكتاب
ويبشر كر فيها السنة فالاضافة ليست للتخصيص بل للتشريف في بابين الاول
في افادته المعنى وهذا لان افادته للحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني في افادته
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المغايرين بالامر والنهي **الباب الاول** لما كان
دليل الحكم من القرآن والحديث نظما دالا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول
لربع تقسيمات وانما قال نظما دالا دون لفظا دالا لان دائرة دلالة الاول
اوسع لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا به ولا باجزائه دون دائرة
دلالة الثاني والحكم الشرعي قد ينوط بها ككون الاب عصبة مع الام المستفاد
من قوله وورثه ابواه فلامه الثلث فان قصر بيان الفرض على الام قد دل على ان قرينها
عصبة وذلك هيئة الكلام وسنفرغ تحقيق هذا باذن الملك العلام ومشايخنا
انما قالوا ان القرآن هو النظم لا اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ
معتبرة في القرآنية وقد افصح عنه هذا الامام الراغب حيث قال بالنظم المخصوص
صار القرآن قرآنا كما في النظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فا
النظم صورة القرآن واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء
واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسمائها باختلاف
صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص
في ترك النظم رخصة ترفيه في صحة جواز الصلوة فليس مبناه على عدم اعتبار النظم

في القرآن والاماخص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة عليه انه قدم صح رجوعه عن القول
المذكور وباعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ
او نوعيا كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع
له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو التقسيم الثاني ثم با
عتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا وخفائه ومراتبهما وانما جعله ثالثا
لان منشأ الظهور والخفاء قد يكون كثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء
كان الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما أخر هذا التقسيم لان
علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه التقسيم الاول الوضع سواء
كان نفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة
وللشمس وللذهب والا فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به واياما
ما كان ان وضع للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل
وفرس او للمحصور كالعدد والتثنية فخاص والا وضع لغير المحصور فعام اذا استغرق
جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحقق فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور
مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير
المذكور بوضع واحد لا ان يكون وضع واحد لان والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه من الحد بقوله لكثير غير محصور لا بقوله بوضع
واحد كما توهم وبه خرج الجمع مثل زيد ورجال وبقيد عدم الحصر اسماء العدد
بقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والا فالجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رأيت
جماعة من الرجال وهذا على رأي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وانما لم يذكر

المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على ما
افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك وايضا لا وجه لان يذكر
بعضها هنا ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه
قسما مستقلا ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا ههنا
تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد منه في معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل
بل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة والموصول ان كان معناه عين ما وضع له
المشتق منه يعني مادته مع وزن المشتق بشرط تقديم الاول وجعل الثاني ضميمة
على الاصالة في مدلول الاول وبذلك يفارق الصفة اسم الآلة ونحوه فصفة
والا فان اشير الى تعينه اي تعين معناه بجوهر اللفظ لم يقل ان تشخص معناه
لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم
تشخص ان كان المشار اليه شخصا كزيد وجنس ان كان جنسا كاسامة والا
فاسم جنس وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقبل او لا كزيد
ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة
الشايعة بلا قيد زائد على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لا وضعه للواحد
النوعي او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا
فنكرة لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون
نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة اورد تعريفهما الشامل للنوعين وهو ما و
ضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر
في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون

الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا عند السامع ايضا لانه ليس بحسب اللفظ **فصل** الخاص من
حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه والمغيرة له كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب العلم بمد
لوله لم يقل يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا الجزء وه قطعا اراد
القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع
بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل
القروء المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قال الشافعي بل يحمل على الحيض
كما قال ابو حنيفة والا يكون الواجب بعد العدة طهرين وبعضا ان
احتسب الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو الثلثة بنقصان مدلوله
ولما انحصر الدليل في الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على القليل
والكثير تدارك بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك
يعني ان المراد من الطهر ههنا مجموع ما بين الدمين لما ذكر والا يلزم تمام العدة
بانقضاء جزء منه من الثالث واللازم بط بالاجماع او ثلثة وبعضا ان
لم يحتسب فيبطل موجب الخاص بزيادة على مدلوله وتلك الزيادة عند الحمل
على الحيض تثبت ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها انه لو
حمل القروء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل
الجواب ان اللازم الثاني ليس بمحذور لان لزوم الزيادة ثمه بطريق
الضرورة لا بطريق الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف

ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة ح لان الطهر يقبل التجزية
بخلاف الحيض فتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء على ما بينه المصنف بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب فموجبه ههنا
تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اي وان
لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا قابل
فسخا يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص
من فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمصنف اصاب في عدم التعرض له ههنا و
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق يعني انه حقيقة
فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد
اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين الصحيح لا بد
من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال
اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعي فعلى خلافه في المفوضة التي نكحت بلا
مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عنده اذا مات احدهما وعندنا
يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص
فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول
منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بينه النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعي كل
ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان بنى الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير

والمخالف فيه وراء المنع ويساعده تصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة
وفي الايجاب شرعاً وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة
على النص ورد بعضها الى موضعه وترك المسائلة مخافة التطويل **فصل** حكم
العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم
او للخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض فان جمع القلة
يصح ان يراد به كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق
العشرة ولما استشعر ان يقال انه للاستغراق فلكل اولوية تدارك دفعه بقوله
وانه يؤكد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى المراد لما يقابل التاسيس
لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان
مستغرقا لما احتاج الى ذلك وللقائل ان يقول فيه ترجيح القدر المشترك
وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد
بما ذكروا اما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع اراد به ما يعم اسم الجمع ويراد
به الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام
التقريب ولانه ح يكون بين وجهي الاحتجاج تدافع ظاهر كما في قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم
بن مسعود او اعرابي آخر للمخالف ان يقول انه من قبيل نسبة ما صدر عن
البعض الى الكل كما في قوله تعالى فعقروا الناقة وعند البعض ثبوت الادنى
وهو الواحد في اسم الجنس وامثاله لم يقل في غير الجمع لشموله التثنية والثلاثة
في الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك فلذا اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة

بالاتفاق بيننا وبينهم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللمخالف
ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند منهم
اصحابنا والشافعي ثبوت الحكم في الكل ظنا لا يقطع بوجوب الحكم لانه يحتمل الثبوت
قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة فيتو
قف عندهم فلا فائدة في حاق القوم حكم التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد
ببيان ظاهر بمنزلة المجمل وعند الشافعي العمل بقدر الامكان لان العموم معنى مقصود
فلا بد من وضع لفظه له لان المعاني المقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وللمخا
لف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من المعاني التي فيها [illegible] الاشتراك المعنوي على ان اللغة
انما يثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعموم من غير نكير فكان اجماعا سكو
تيا لا قوليا منها ان عليا رضي الله عنه قال في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اي
الاختين المجتمعتين في الوطي آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل كل امة مملوكة
مجتمعة كانت مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
فانه عطف على المحرمات نكاحا فيثبت به حرمة الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق
الدلالة واما بيان قيام التعارض بين النصين ورجحان المحرم فخارج عن
مبحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله تعالى
يتربصن الخ يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حا
ملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
[illegible] زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى اولات الاحمال قاصرا لقوله تعالى

بتربص في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل و ذلك
اى النصوص الاربعة المذكورة في الاحتجاج حجة المرء من عام كلها لكنه عند الشافعي
وهو اى خص العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او
من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام
وعندنا هو قطعي مساو للخاص اى في القطع بالمعنى العام وقد مر بيانه فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لا
زما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا
والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص
اذ لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اى لغة
كانت والشرع لم يفصل بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطا
باته عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني
في صرف العام عن مدلوله لشيوع احتمال التخصيص فيه وتقريره احتمال
التخصيص مطلقا لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمراد ههنا واحتمال
التخصيص المورث للشبهة لشيوعه في العام بلا قرينة ممنوع فان المخصص اذا
كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما سيجيء
وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص
مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل ما هو فاحتمال الخصو
ص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز

في شرح الكنز للزيلعي قال على رضي الله عنه اعتدي ابعد الاجلين لان النصوص متعارضة فعملنا بوجوب الابعد احتياطا فقلنا انه يحمل متاخرة فيكون بعد ما نسخ او مخصوصا ومن ناظر حال آخر في كلام صاحب التنقيح حيث قال فقال على رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين منه
ووجه القدر من البيان الغرض في هذا المقام وما زاد عليه من بيان صحة قوله انه ناسخ واحتجاج على المخالف بالنسخ فمنه موضع بيانه وما وقع وظيفة الفقه منه
رد لما في التلويح من الحوالة منه
تعليل لما تقدم من ان يحمل بادراته ومن وهم انه فرع من اثبات العلة وشرع في ابطال مذهب المخالف فقد وهم منه
رد لما في التلويح من التخصيص بقطعي الغريب منه
وبهذا التقرير اندفع ما في التلويح ثم النظر فليتدبر منه

لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله فيثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة
المتعددة في احتمال المجاز جواب دخل مقدر تقريره احتمال المجاز مشترك وفي
العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير الجواب ان الكاف
العام موضوع للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز
لا اعتبار لها فالخاص الذي له معنى مجازي واحد يساوي الخاص الذي له معان
مجازية او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتأكيد يسد
باب الاحتمال اى لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لانه ناشئ عن دليل
ولا غيره جواب عن تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يصدره
بأداة التفريع وتقريره ظ ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما
لا يخفى واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض الخاص
والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او احدهما من الكتاب والآخر
من السنة بشرط ان يكونا من اخبار الآحاد لانها بمعزل عن معارضة الكتاب
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص
بالآخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت
بلا معارض وان علم فان كان العام متأخرا ينسخ الخاص وان كان
الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان مفصولا لا المراد من الوصل
والفصل ما بحسب الزمان ينسخ في ذلك القدر اى في القدر الذي تناولاه
حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا في الباقي بهذا كان عندنا او

عند الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص في القطعية لم يتيسر
فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل من هذا المقام **فصل**
قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير
تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة
والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان يجهلوا
ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق به لم يعد ذلك
فكانه قصره على البعض وكذا في زاد بعضهم خامسا وهو بدل البعض نحو
اكرم الناس العرب منهم وليس فيه قصر للمنافي بل ابدال فيه باخص منه ولهذا
لم يلتفت اليه البعض او بمستقل اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم
ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عندنا مقابل التخصيص المصطلح والقصر
بالمتراخي نسخ وهو اما بالكلام او غيره ونحو اما العقل نحو فوق كل ذي
علم عليم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه واما خالق كل شيء فهو على نحو
لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس من هذا القبيل
لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما ياتي في باب المحكوم عليه واما
الحس اراد بنسبة التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا
مسامحة نحو واوتيت من كل شيء واما العرف نحو من بشر نحلة كذا يقع
على المتعارف وهو الخبر السار واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المعتاد
فلا يحنث باكل راس العصفور والجراد واما نحو بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك

فيه حيث لا يملك يدا ويسمى مشككا وعدم وقوع الفاكهة على العنب عند
ابي حنيفة رحمه الله بعلة النقصان ايضا لا للزيادة كما توهم وقد افصح عنه تعليله بانه
مما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة
البقاء وفي غير المستقل اي من القاصر هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي
ان كان المخرج معلوما لان الواضع وضعه للباقي ولانه في معرض المنع بل
لان تناوله الباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم لانه اذا
كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المخصوص حجة بلا شبهة فيه
اي في الباقي وفي المستقل اي من القاصر كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام
مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من
حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول
الباقي على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرق
اي عامة العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب الفرق
بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء بناء على ان المراد
المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل حتى لا يتوهم ان خطاب
الشرع الترخص منه البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب الوارد
بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما
تخصيص الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال
بالكفار جاحد الفرائض الواردة فيها الخطاب بالمخصصة بالعقل على ان
التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فغير ان بناه على ذلك الكفار ليس لانتفاء

الاجماع القطعي على فرضية تلك الفرايض وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام
فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يبق اصلا لان الكرخي يقول كذا به اخص المخصوص
اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله فيمكن
الاجماع به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص قوله تعالى واحل الله
البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمستامن فانه خص من قوله تعالى
اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي
اما في الاول فظاهر وكذا في الاخير فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي
فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل
لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فبقي الباقي مجهولا وما تقدم من وجوب اخص الخصوص حينئذ لا يجدي لانه بعض
غير معين وعند البعض يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما كان ان كان
معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان
الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة في الباقي فكذا ههنا
ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه حينئذ يكون الباقي مجهولا والمجهول لا يصلح
وعند البعض الاخر كما ذكرنا ان كان معلوما ويسقط المخصص ان كان مجهولا
لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا
يتعدى جهالة المخصص اليه لانه اي كلام المخصص كلام مستقل بخلاف
الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه فيتعدى
جهالته الى جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا

انه يمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة متساوية
في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستلزامه
الترجيح من غير مرجح فيصير تفريعا على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي
حجة يخصصه مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث كخبر الواحد والقياس
والفقه فيما ذكر من ان العام بعد التخصيص حجة فيه شبهة ان المخصوص يشبه
الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان المخصص المجهول يتردد بين
سقوطه في نفسه للشبه الاول وايجابه الجهالة في العام للشبه الثاني فيوجب الشك
في سقوط العام المعلوم به قبل التخصيص بيقين فلا يسقط به لان الثابت
بيقين لا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة تورث زوال اليقين وان كان
معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان الاصل
في النصوص المستقلة التعليل وانما لم يقل للشبه الاول لان تمام بيان يقال
والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا تمشية له
ههنا لان حظ شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وموجب الجهالة فيما يبقى
تحت العام وعدمه كما هو مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء
فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به بل يتمكن فيه ضرب شبهة فالحاصل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين
بل يوجب الشبهة ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتة
عندكم وموجبة الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما عرفتم فكيف يكون العام المذكور

حجة علىكم لتوارك بقولهم واحتمال التعليل وما يؤثر من الجهالة قبل التعليل لا يخرج عن ان
يا لنوع حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علة تخصيص
فيزول الجهالة ويبقى العام فى الباقى حجة وكذا اذا ما لا يقتضى القياس تخصيصه
وهذا يستنظم ما لا يدرك علته فلا اى يبطل العام باحتمال التعليل وبه انما ذكر
ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يحتمل
تعليله فالعام الذى نسخ الحكم فى بعض افراده لا يثبت النسخ فى بعض
آخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن تخصيصه لا
يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقى ههنا قسم آخر لم يتعرض له المصنف وهو
العام الذى خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف
العادة وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس
احاطة تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وههنا
مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص مما يناسب الا
ستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال الاستثناء او باع
الحر والعبد بثمن واحد قيل الوحدة للاحتراز عن الخلافية المعروفة وهذا نظير الا
ستثناء فى موضع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله لا يصح
البيع لم يقل يبطل البيع لانه فى الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم
يدخل فى الايجاب فصار البيع فى الآخر بالحصة اى بحصته من الثمن المقابل بهما
ابتداء والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما فى المسئلة التى هى نظير النسخ لان الجهالة الطارئة لا تفسد

ولذا لا يفسد البيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرط القبول للمبيع والشرط فاسد
لانه مخالف لمقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد ومما يناسب النسخ ما اذا
باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الآخر بحصته من الثمن وهذا انما
يناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ فى الذى مات بعد ما انعقد فيه لرفع حكم
الايجاب وقد روعى عدم فساد البيع فى العبد الآخر ومما يناسب التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما لا يدخل فى الايجاب بالحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن
الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء
فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم
يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين
حصة كل واحد منهما عند الرفع وهذا انما يناسب التخصيص الذى يشابه النسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذى فيه الخيار لما كان داخلا فى الايجاب دون
الحكم كان دخوله شرط الخيار باعتبار الاول تبديلا فيشابه النسخ وباعتبار الثانى
بيانا انه لم يدخل فيشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار والثمن
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار
والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وهذا بالفين كل منهما بالف صفقة
واحدة على انه بالخيار فى ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس فرعاية شبه النسخ اى دخول محل الخيار داخلا فى الايجاب يقتضى صحة
البيع فى الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع فى الصور كلها لوجود الشرط الفاسد
وهو قبول غير المبيع فى الاول وقع جهالة الثمن والبيع فى الثانى والبيع بها الا اولى

في الثانية ولا مع جهة الثاني في الرابع فلرعاية الشبهين صح البيع في احدهما
دون البواقي وانما صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه
الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح صحة فلا
شبه النسخ للصحة وجهالة محل الخيار والثمن يرجح جانب الفساد فيلاحظ شبه
الاستثناء **فصل في الفاظ** وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما
عام بمعناه فقط والاحتمال العكس وهذا اي الثاني اما ان يتناول المجموع كالرهط
والقوم فهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او
على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع
وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المعرف وسائر المجموع على كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع آحاد ما يطلق عليه ثلثة كان
او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا
كان ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل
لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان ولا خلاف في ان مثل الرهط لا
يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى فان كان له اخوة و[illegible]
الاثنين وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبان اذ ما جعل الله لرجل من قلبين
ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف
في الاسم الظاهر ولذلك لم يقل غير ضمير المتكلم وتشريك للاثنين للثلثة في الاولى ولذا
في الوحدة بدلالة نص او اشارة لا بعبارته الا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك المخالف

15

اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث والوصية فليس بجواب لما فيه من تسليم
اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما او اطلاق القلوب على الاثنين مجازا
على طريق اطلاق الكل على البعض جواب عن تمسكه ثانيا ولا تمسك لهم بقوله
صلى الله الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع في جماعة وما يشتق من ذلك
لانه في اللغة ضم الشيء الى الشيء وهو ما صيغ الاثنين بلا خلاف ولا نحو
فعلنا لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح
تخصيص الجمع يعني بالمستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وهو الجمع
الذي يراد به الواحد كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد
وما في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد
ادل على ذلك حمل ابن عباس رضي الله عنه على الواحد في قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الالفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى
الجمع المعرف باللام عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد لا من
انتفائها في الصفة قرينة الاستدلال على ما ستقف عليه **اعلم** ان اللام بالا
جماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي اما الى نفس المسمى وهو لام
الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول اما ان يقصد
به الماهية من حيث هي اي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم الجنس واما ان يقصد بها ماهية

الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وبهذا الاستدلال بالاجماع والنكرة في سياق
الشرط الاختياري لا بد من هذا القيد في تمام الدليل الآتي وكذا المثبت العام في طرف
المقابل اي النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين
ههنا للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان
منفيا كما في قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين فانه
بمنزلة قوله ولاضربن رجلا فشرط الضرب وجد من الحالف فيكون للايجاب
الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا لعمومها في سياق النفي وكذا
النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد بعمومها لا افراد النكرة لا عمومها لها وليغيرها
عند نا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا
بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل
للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في جانب العلة ليلائم
عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه اي الموصوف به تدل على علية
المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او الا رجلا عالما
لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها الاصطلاحي
والحق ان النكرة في غير سياق النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة
الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص لانها موضوعة
للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم في قوله تعالى علمت نفس
وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا في

١٧

نفسها كالمصدرة باي وخاصها مطلقا في الانشاء تدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر بذبح الواحد
من جنس البقرة قلت نعم الا ان التعرض للوحدة مما تناوله لفظ البقر
فما بينا في الكلام واحد منهم عند السامع في الاخبار نحو رايت رجلا فيتعين القيد
الوحدة بقرينة واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام
او بالاضافة للعهد وكذا تلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية عين
الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن
عباس رضي الله وابن مسعود رضي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي عليه السلام فلا وجه لما قيل والاصح انه تاكيد
فان اقر بالف مقيدا بصك مرتين يجب الف وان اقر منكرا عند شاهدين [illegible]
هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند آخر او بالف عندهما والف عند
القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
وانما لم يعتبر قيد اتحاد المجلس لان بناءه على الترجيح وليس المقام مقام تفصيل
في المسئلة من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي ههنا صورتان
احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم بالف مقيدا بالصك والاخرى عكس
ذلك فموجب القاعدة المار ذكرها ان يكون الواجب في الاول الفا وفي الثانية الفين
ولا رواية في واحدة منهما ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي
لا النعت النحوي فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان

حزبهم على الترتيب والا فالجنابة كلهم ووجه الفرق ان الفعل في الاول عام لانه مسند
الى عام وهو حرف اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص وهو ضمير المخاطب الراجع
فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لابد منه
في نوع منه بخلاف الفاعل فانه لابد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو ولك
ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على العرف والفرق من
جهة واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والمضروبية وقيل في
الفرق ان اي الواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان
اعتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة
باق من جهة ان عتق كل معلق بعزمه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية
تعين الواحد باختيار المخاطب حرفه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعينه فيحصل الخيار
ويثبت الواحد من غير عموم والاصح التخيير للفاعل في الاولى لعدم التعدد في المفعول
فيه نظر ومنها من لجمع العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي
على بطنه استفهامية كانت نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي
سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه عدم العموم عند
ابي حنيفة رحمه الله حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة
العموم وحملا لمن على البيان لشيوعها استعمالا من الاخفش على الابعاض في
التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما اتجه النقض بالمسئلة السابقة تدارك
جوابه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم
وترجيحها كما في المسئلة السابقة فان اضاف المشية الى ما هو من الفاظ العموم

قرينة لا رواية واما الفرق بان التبعيض راجح لتيقنه فيحمل عليها اذا وجد اخذا
بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر
عن الآخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب اذ شاء
عتقه الكل مجتمعة فيه فليس ثمة تبعيض احادا ولا فلان المتيقن هو البعضية الناشئة
لا في ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه
في بعض تعليقاتنا واما الثاني فلان المراد قد يكون الكل المجموع فلا التبعيض
فان المتيقن واما ثالثا فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب آه
فيما اذا نشاء الكل على التفريق والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في
التعليق الاول وبالاجتماع في الوقوع في الثاني فاحتج المطالبة بالوجه الفارق
وهو غير ظ واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يخص كما في قوله تعالى ومنهم من
يستمعون اليك نحو ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص منهم المنا
فقين وذهابا ولا اختصاص له للعقلاء كما عند الجمهور ولم اختصاص لغير
العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق هذا اذا انكر التعليق على
وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فتعتق واذا تعذر البيان من جهة
كما اذا ماتت قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقي نفسك
من ثلث ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها
كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا احتمال ان يبقى خاص
بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيفا

كل الى النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا
وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين وقول الشاعر
كله لم اصنع فان كلمة كل فيها العموم الافراد قالوا العموم يعني اذا
اضيفت الى النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة يستحق النفل كل واحد
اذ كل فرد يقطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل
فانه ح لا استحقاق للاخ الكل ولا لواحد منهم واتى الفرق بان من
اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو
فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليهم منع لزوم اللغو
ح لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما ان مما حكم في العموم دون
من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى
يستحق الاول بدلالة النص لان هذا التنفيل للتشجيع والحث
على الجلادة فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بان
يستحق لان الجلادة في ذلك اقوى وانما لم يقل فيصير مستعار الكل اذ
ح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما
مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة
نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فلفظ حكى اي الفعل المحكي في معنى المشترك

19

فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض يثبت بفعله
صلى الله وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في فقه
الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا
لمالك واحمد في الفريضة ونحو قضي بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه
نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال على ثبوت الشفعة للجار تقريره اذا لم تعم
حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روي انه عليه الصلوة والسلام قضى
بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي ليس بشريك
وتقرير الجواب ظ الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة من قضى حرية في الحكاية
والجار عام يعني انه رواه على العموم والظ من حال الصحابي العدل العارف
باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه بتحققه فهو من تتمة الجواب المذكور
ولا يصلح جوابا آخر ولذلك لم يقل ولان الجار عام اذ لا يعتبر العموم في
الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال
او حادثة متعلقا به او بها ان لا يكون مستقلا اي لا يكون مفيدا بدونه
اعتبار السؤال او الحادثة نحو اليس لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا
وخرج مخرج الجواب قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم او ظ
مع احتمال الابتداء نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة
او بالعكس اي يكون الظ الابتداء مع احتمال الجواب نحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب
اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال

عينه الجواب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية
قال في الوجيز خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرح مختصر المزني وابي ثور
يحمل على الجواب وهذا معنى ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان
التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه فلا يقتضي الاقتصار عليه
ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص وحوادث
خاصة كقوله عليه السلام خلق الماء طهورا الحديث ورد جوابا للمسؤول عن بئر بضاعة
وآية الظهار واللعان نزلتا في ادائين **فصل** حكم المطلق ان يجري على
اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده فاذا وردا في بيان الحكم فان اختلف الحكم لا
يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان المقيد موجبا لتقييده اي تقييد المطلق بايجاب
ذلك القيد ان كان موجبا وبنفيه ان كان منفيا بالذات كما في اعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان
نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد الاول بالاعتاق
عنه بالمؤمنة وان اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة
القتل لا يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه ان كان منفيا ينقلب
المطلق عاما فيجري في النفي وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا
اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا
فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتقييد ان
القيد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند

الشافعية وذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان شرعيا
فيثبت الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في السبب
ونحوه كما في ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد النصين
مطلقة وفي الآخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عنده له
ان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد
ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند
التعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم وليس في هذا الجواب
قولا بالموجب كما توهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما
في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى صم شهرين متتابعين
بعينه يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع اما قراءة العامة فصيام ثلاثة ايام
وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات فلا يصح مثالا للحمل بالاتفاق
لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة ولو كانت مشهورة
ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فان فيه
دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد ما دام عنه مندوحة
لان فيه تغليظا ومسائلهم قد نهي بالنص المذكور على وجه وقال ابن
عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم

بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه وعامة الصحابة لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في قوله
في امهات النساء قال علي رضي الله عنه الام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى اي خالية
عن بيان قيد الدخول الثابت في الربائب فابهموا ما ابهم الله اي اتركوها على حالها وعليه
انعقد الاجماع وفي التفريع المذكور قصور فانه لا دلالة على ان العلم لما
ذكر اطلاق المطلق والحكم عام وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين
واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد حادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ من نفي مذهب من قال بالحمل مطلقا شرعا
في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله والتنوع في النص
علينا بناء على العدم الاصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا
يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير
عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا كما زعم الخصم فكيف يعدى ولا بد في القياس من كون
المعدى حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدي القيد وهو
حكم شرعي لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا الا انا نعدي
ههنا العدم قصدا وقيل بهذا يجوز في القياس تداركه بقوله والقيد كقيد الايمان
في المثال المذكور انما يدل على الاثبات اي اثبات الحكم وهو الاجزاء
في مثاله لا للنفي المقصود وهو تحرير رقبة مقيد بالايمان فيه ولا دلالة
فيه على النفي اي نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم وان كان
غيرها الى ان سلم ان تعديته تغاير تعدية العدم مفهوما فهي قصدا اي

اي تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي
فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكره ففيه ابطال
لحكم شرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين
دل عليه المطلق وقوله تعالى فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان
يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره
واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه
لكونه فائتا جنس المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق ينصرف
الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد والى المعهود وقيد
الاسامة زيادة على قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكوة انما
ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة لا بقوله صلى
الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد
مع كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد العدالة
زيادة على قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية لا بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل
المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم
وايضا لا يقاس مع وجود النص فان شرط القياس ان
لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا
يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه بالقياس تقييد

تقييد المطلق بالقياس ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق نسخ لحكم
الاطلاق و التخصيص اى تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت حكم
العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المخصوص وهو ان العام يخص بالقياس
باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان
دلالة العام على الافراد لكونها قصدية فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية
وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص
اولا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس
وقد علم الفرق بين الكفارتين بعين فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل مانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان
يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه
بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية **فصل حكم المشترك**
التأمل اطلق التأمل ليشمل التأمل في اخذ من الادلة والامارات
فيه ليترجح احد معنييه او معانيه ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل
على كل واحد من المعنيين من غير تأمل فيما يحصل به ترجح احدهما على الآخر تدارك
بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا عموم له اى لا يجوز استعماله في
اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع لان لا يلزم ان لا يكون حقيقة في
احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما
منفردا عن الآخر ايضا بل لانه لا يكون استعماله فيه على انه
واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد المفروض

٤٢

ظاهر وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد وهو ان يحمل على كل واحد من
المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا تأثير للوضع للمجموع وعدمه
فيما ذكر ولا مجازا لان الاستعمال في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه لو اريد المجموع مجازا
فكل واحد من المعنيين لا يراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المفروض ان
في موضع النزاع بل لان الاستعمال فيه في المعنيين مجازا لو كان منهما مرادا باللفظ فيناط الحكم
لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على
انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا الجمع بين الحقيقة والمجاز ولما
تمسك للمجوز العام في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بناء على ان
الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لان الفعل تعدد بتعدد
الفاعل لانه اسند الى غير واحد اجاب عنه بان الكلام ليس في الاحتياج بما ذكر على الحمل
الجاز وانما هو بالمانع في ذلك التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يجوز
البحث بل يجوز ان يكون المعنى واحدا حقيقة كالدعاء فانه تعالى يدعو ذاته و
الملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار
او مجازا كالارادة الخير ولا بأس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف
اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وصفا وهذا القدر يكفي في الجواب
وفي تقرير وتصدى للاستدلال على عدم الاشتراك فقال لان سياق
الآية لا يأبى اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي صلى الله عليه وسلم
والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام

في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقي او مجازا فقد ارتكب
شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة انما يلزم لو لم يكن هناك امر
مشترك هو المقصود بالايجاب للمقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد التوى الى زيد والامر قد خلع عليه فعظموا ايها الرعايا ولا تمسكوا
لهم اليه في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الآية بناء
على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لانه شامل للكل غير
مخصوص بالكثير لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة
السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الرأس فلا تعدد في نسبته الى غير
العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس في الكل لان التغليب سائغ
شائع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المنكرين منهم لا حظ لهم من الانقياد
لان المراد منه الاطاعة بما وضع عليه من الامر تكليفا كان او تكوينا
على وجه وجد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام من صنيع العطف
كما لا يخفى على ارباب الفطن التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ مفردا
كان او مركبا في المعنى فان استعمل في الاصطلاح فيما وضع له اراد بالوضع
بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى واضع الوضع فان كان لغويا
فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان
ويكون الاعتبار بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له لم يجز في غيره
لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له بحقيقة واشترط صحة

الاستعمال في التقسيم احتراز عن الغلط اقتضت في المجاز وجود العلاقة بينه
معناه والمعنى المصطلح وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال وفي المنقول وهو ما
يهجر فيه المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الحقيقي وبسبب الناقل يقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة الوضع
الثاني من هنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال و
الحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يفهم معناها الا بالبينة او دلالة
القرينة بغلبته وان لم يكن مجازا او بالعكس من جهة الوضع ... الاول
كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس
شرعا هذا اذا لم يكن الثاني من افراد الاول وان كان فرد منه كالدابة
المنقولة لذوي الاربع خاصة فانها في الاصل اسم لما يدب على الارض
فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه
اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه فرد له اي من افراده وبالعكس
ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق لفظ الدابة في الفرس مثلا
بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة ومجاز
عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فبالعكس لانه
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فليس
اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني لما كان المنقول

فيه رد لصاحب التوضيح منه

هو منا تقسيم كلي ... منه

لا شك ان المجاز اذا تغلب حقيقة ... الحقيقة مجازا ...

لعموم ... فيه رد لصاحب التنقيح منه

النزاع فيه بين العلماء وهو جريان القياس في اطلاق اللفظ على المعنى خصوصا جريان القياس
في اللغة نعم انه كما يشهد بذلك من له ممارسة بكتب القوم حسن چلپی زاده

ما وجد فيه المعنى الحقيقي لم يكن اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على الثاني
اي المعنى المجازي بل لترجيح اللفظ المنقول او المعنى المنقول اليه على سائر
الالفاظ والمعاني ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق
لا يطلق المنقول على ما يوجد فيه المعنى الاول وهذا معنى قوله فلا يطلق
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلوة في الشرع على
كل دعاء كما يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان
السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى
كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخزوان رعاية المناسبة
في وضع بعض الالفاظ لا يستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني اللغوية والمرتجل
وهو ما وضع واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول لا لنقل واضع آخر لترجيح
المشترك فان الوضع فيه لواضع واحد ولا مناسبة
بينهما فخرج المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال انما قيد
به لانه يعتبر في الحقيقة دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبارا
للوضع الاول في التقسيم لم يصب اذ يلزم خروج المشترك
عن حد الحقيقة افلم يتبع ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل
قيد به اخراجا للمرتجل المستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان
في نفسه بحيث لا يستتر منه المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي
لم تغلب صريح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا

من جوز القياس في اللغة ... عدم جريان القياس فيها ... للاشتقاق كما ليس
من صنع التعريف ... والقياس في اللغة
للعلماء ... منه
على اطلاقه ... واحد معتبر
كون الوضع ... في المشترك لواضع واحد ... بكلمات الفقهاء
معلوم كما هو معلوم ... ان المشترك ... بعض
والتحقيق ... باعتبار اللفظ بلا ... تقدمه
في العنبار ... باعتبار ... الوضع
وضع احدهما على ... الوضع ... صاحب
اللغة ... الوضع ... صاحب
تحقيق ... الوضع الاول ...
التلويح ... باعتبار الوضع الاول
وان المجاز ... بقيد الوضع ...
المقابلة ... النقل ... ولفظة
نبه لصاحب التوضيح في قوله ...
ولصاحب التلويح في قوله وهذا عدم جريان القياس منه

كناية والمجاز ان غلب فصريح والا فكناية هذا عند علماء الاصول
وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود بل
للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب كطويل النجاد
فان القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد ولا انه لا يصح كناية الا اذا كان
له نجاد طويل لان شرط الكناية وهو الاستعمال في الموضوع له لا
يتحقق بدونه فهي لا تنافي ارادة الموضوع له ضرورة انه مستعمل فيه
وهو مقصود منه في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ما
وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد او مركب
مثال ما لم يتعرض لهما لان ما مر من التعريف مشترك بين المفرد والجملة
او جملة والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله الك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المتفرع على الكناية
كقوله نعم بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء
وكلما استعمل من اقسام الطلب في الآخر من هذا القسم ثم ان الجملة
حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع ينقسم الى مجاز عقلي وهو ما نسب
فيه الفعل الى غير فاعله لملابسة بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت
الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكافر
معتقدا انه كقول الدهري انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال
جاء زيد وهو يعلم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب
فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه حينئذ لا يدخل فيها ثانية فيخرج قول الكافر

فيه رد لصاحب التلويح في قوله فيصح الكلام ... لم يكن له نجاد وقال ... الكلام ... يصح مجازا ... للكناية ... التفتازاني صاحب الكشاف و صاحب المفتاح منه

هذا غلط صريح ... عدم اشتراط وجود النجاد في كونه طويل النجاد كناية ... يشك فيه من له ممارسة بكتب القوم لا سيما الكشاف والمفتاح حسن چلپی زاده

ليس فيه ... غير ... فان المجاز المفرد والمجاز في ... عبارة اصلي ... في البيان ... العبارة تطلع عليها ... عبارة التنقيح ... المفرد ... حسن چلپی زاده

هذا تغيير ... للتنقيح والتوضيح ... لصاحب ...

في التقسيم ... التعريف ... مشهور ...

لأن المتبادر من عبارة عند فلان هو أن يكون معتقدا به بل نقول إنها كالعلم
فيه وزيادة بسط في الكلام التحقيقي بهذا المقام موضعه فن آخر وقد
استوفيناه في بعض تعليقاتنا **فصل** لما كان مبنى المجاز على العلاقة
أورد هذا الفصل لبيان أنه إذا أريد بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي إن
حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر
وقس عليه حال الإنشاء فمجاز باعتبار ما كان أو بعد باعتبار
ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه أيضا فرقا بينه وبين المجاز با
بالقوة والاكتفاء بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما
آخر أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر الدنية وكالخمر للعصير ار بعع
وإن لم يحصل له أصلا أي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى
الحقيقي والمجازي إذ لم ينقل من فلان ونحوه لأنه غير لازم ونحو بل المناسبة
أيضا فيه غير لازمة ولذلك يطلق أحد الضدين على الآخر مجازا إذ لا بد لينتقل
الذهن في المجاز من الموضوع إليه وجه أي تلك العلاقة إما ذهنية محضة
بأن لا يكون بينهما تعلق ومناسبة إلا في اعتبار الذهن كما في إطلاق
البصير على الأعمى هذا إذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية والتهكمية
وأما قصد المث كلية فلا ينافيه لأنه من قسم المجاز المرسل وكذا
التفاؤل وهذا ظاهر أو خارجية وحينئذ إما أن يكون أحدهما جزء الآخر كما
في إطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد أو بالعكس كالرقبة للعبد
أو لا أي لا يكون واحد منهما جزء الآخر وحينئذ إما أن يكون المجاز كما

في صفة الحقيقة في العلاقة إما المحلية في إطلاق اسم المحل على الحال أو
بالعكس وإطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم الأول
غايته أن المحلية باعتبار العادة فإنه لما كان المعهود المتعارف قضاء
الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا
ينتقل الذهن من الغائط إلى قضاء الحاجة وإما السببية كما في إطلاق
اسم السبب على المسبب كقولهم رعينا الغيث أي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا أي مطرا وإما الشرطية
كما في إطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله
ليضيع إيمانكم أي صلوتكم وبالعكس كإطلاق العلم على المعلوم
أو يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا
كالأسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه
شجاع ولما كان مبنى هذا الإطلاق على علاقة المشابهة بين
زيد والأسد أفاد أن الاستعارة من المجاز المرسل فتأمل وإذا
عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم
أصل واللازم فرع في أو الحقيقة جهة الأصالة هو الطرفية باعتبار
زين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علته
غائية لا لم يقل هنا كالسبب مع المسبب لأن منه ما هو سبب
محض ليس في معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما
يشبع وكالجزء مع الكل فإن الجزء يتبع

لكل في الحط من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من الاسم الكل
بواسطته ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج
اليه فيتحقق جهة الاتصال في الجملة في كل منهما بالنسبة الى
الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير
مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان واما
بيان الضابط بانه يكون في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة
والراس فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يكون
في صورة لا يستتبع الجزء الكل فنتقوض باليد فانها من قبيل الثاني
مع انه يكون اطلاقها على الكل كيف وقد وقع في قوله تعالى
تبت يدا ابي لهب وكالمحل فانه فيه جهة اصالة لحاجة الحال اليه والحال
اذا كان مقصودا منه اي من المحل انما قيد به لان صحة العكس
موقوفة عليه ولا اختصاص لاعتبار العلاقات المذكورة

المجاز

باللغة بل يوجد في الاسامي الشرعية ايضا كالاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع عبر به عن علاقة المشابهة لانها الفائح في الكيفية والصورة
يصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة
كالبيع والاجارة وغيرهما ان هذه التصرفات على اي وجه
شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل الاشتراك التصرفية
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر وكما يشترط

يشترط للاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين
للتصرفات الشرعية هو المعنى الذي ارجع عن مفهومها الصادق
عليها الذي يلزم في الجملة من تصورها تصوره كالوصية
والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على
قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة في الحرة لا
بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة يثبت الهبة فانها
وضعت لملك الرقبة اي لعقد وضع لاجل ملك الرقبة والنكاح
لملك المتعة اي لعقد وضع لملك المتعة وذلك اي
ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة مطلقا او وضع لما يترتب
عليه السبب وهو عقد الهبة على الهبة على ما يترتب عليه المسبب
وهو عقد النكاح وهذا هو المراد من علاقة السببية وهذا اي انعقاد
النكاح بلفظ الهبة عند الشافعي من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى
خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي صلى
الله عليه وسلم بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخصوص ليس في اللفظ بل
في الحكم وهو وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن
سنن الصواب قلنا دلالته على ان الانعقاد اي انعقاد
النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به صلى الله عليه وسلم ولا نزاع
فيه انما الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق

الاية والنص ساكت عنه فبقي دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا
ينعقد اى النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لانه عقد شرع
لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما والاستمداد كل
منهما من الموافقة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغيره
من الالفاظ قاصر عن الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة
قلنا نعم اى للزوج على الزوجة ولذلك اى ولكونه وضع النكاح للملك
عليها لا للمصالح المشتركة بينهما يلزم المهر عليه عوضا عن ملك
النكاح وكان الطلاق بيده خاصة فانه لو كان وضعه لا مر
مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بيده
واذا صح بلفظ يدل عليه ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن في لفظ
النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح
بهما تداركه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى
هذا العقد فصارا بمنزلة العلم له والواجب في المنقول
الشرعي رعاية المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار
الدلالة على الملك في معناه الشرعي وكذا اى كانعقاده بلفظ
الهبة ينعقد بلفظ البيع لما ذكرنا من علاقة السببية على الوجه
المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس اى لم يثبت الهبة
ولا البيع بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

على السبب لان ذلك اى صحة اطلاق اسم المسبب على
السبب عند ما شرع السبب للمسبب اى يكون الغاية لشرعية
السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان غاية شرعية
البيع الملك فان قال تفريع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او
قال ان اشتريت فشراه متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان
اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق في الثاني
لانه يقال عرفا انه مشتري العبد دون الاول لا يوصف بملك
العبد لغة ولا عرفا هنا الا اذا عنى باحدهما الآخر فتقبل ديانة فيهما
فينعكس الحكم اى يعتق في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف
فيه يعني ان عنى في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء
لانه عنى ما فيه غلظة وان عنى في الصورة الثاني بالشراء الملك
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه
ادعى تخفيفا الا اذا كان سببا محضا اى لا يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة
فان شرعيته ليست لملك المتعة ولذلك يتحقق الاول بدون الثاني
في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب على ما قلنا اى على موجب ما قدمنا من انه اذا كثرت جهة الاصالة
من الطرفين بالاعتبارين يجري المجاز من جانبهما فانه قد ظهر منه اذا لم تكن الاصلية في جهة

من الطرفين ان يجرى المجاز منهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل
المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لان اثبات ملك الرقبة اولا تابع
القوة بالنص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك سبب
لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ تعقبه اليها وليست
هذه اى ازالة ملك المتعة مخصوصة منهما اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت
بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اى اسقاط لحق التصرف الا تابع
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص ونحوها مبنى على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب
ثبوته في البعض وبالثانى عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع كيف
شرح لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية
بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوى فيهما والطلاق
في اللغة رفع القيد يقال اطلق الاسير اى خليته واطلقت الناقة من عقالها و
العتق بمعنى القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير و
يقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقله الى
القوة المخصوصة وهذا بناء في قول ابى حنيفة رحمه في مسئلة
تجزى الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر
من المالك عند الاعتاق هو اى ازالة الملك لا انه بمعناه الشرعى

٢٩

الشرعى واسناده اى اسناد العتق على معناه الشرعى الى
المالك مجاز لصدور سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز في الاسناد
حيث اسند الى السبب البعيد كما في قوله تعم ينزع عنهما لباسهما
فيه هنا اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اولا معنى لاستعارة
اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة
فلما ان السببية بينها وبين الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف في نوع
المطلوب اى مطلوب الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان
معناه خارج عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة
الطلاق للعتق ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة
ان الملك اقوى منه ومزيل القوى اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح
استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس
اذ لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر ولكن الاجارة
عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بين المدة و
عين جنس العوض لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد
على ما ذكر في الاسرار دون العكس لان ملك الرقبة سبب
محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اى عدم انعقاد الاجارة بلفظ
البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز بل لعدم المحل حينئذ
في المنفعة المعدومة لما اضافة جواب سوال تقريره انه اذا صح
انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغى ان يصح بقوله بعت منافع

بهذه الالة في هذا الشهر يمكن الكنه لا يصح به وتقرير الجواب ظاهر ولذلك
اى ولكون العلة ما ذكرنا تنعقد ولو كان المذكور لفظها اى لفظ الاجارة
فانها انما تصح اذا اضيفت الى العين اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة
الموجودة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه
حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك
المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين
وانما يتغاير الاحكام المتغايرة صفته لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا
وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ الذي به ملك المتعة في المحل فيثبت
على حسب ما يحتمله اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت
به ملك النكاح قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك
اليمين ثم اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها
كيف واخترع المجازات البديعية والاستعارات الغريبة من فنون
البلاغة اجماعا وهذا لم يرد في المجاز الذي ينهم الحقايق والعلاقة
تقتضيه للصحة فالتخلف اى تخلف الصحة عن العلاقة لمانع مخصوص
ليس بقادح لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جوابا عن تمسك
المخالف القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود
العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا

اتفاقا مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها في حق التكلم عند
ابي حنيفة رحمه وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط
صحة الخلف امكان الاصل ولذلك لم يجب الكفارة في مسئلة مس السماء
وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل
وهو البر ممكن فان مس السماء ممكن للبشر كما وقد وقع في حق النبي
صلى الله فينعقد اليمين ويجب الكفارة ولا في مسئلة الكوز فانه لو حلف
قائلا والله لا اشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية فعندهما
هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده
التكلم حتى يكفي صحة الكلام من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي
او لا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا او به المقدم ولادة
يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى
الحقيقي وهو ثبوت البنوة لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان
يكون مخلوقا من نطفة الاصغر لما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى
الحقيقي الى المجازي فلا بد من امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا
يكفي صحة فهمه من اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا
يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع
في كلام الله تعالى وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على

الادلة انّ جمع بينهما لم يصح لان مراد الخصم بنيتم بلزوم صحة
الارادة قولا حاجة له الى الادلة بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا في
دفع ما ذكره فاذا فهم الاول واتضح الادلة علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لانه بين المعنى اللازم للبنوة والانسان
لا دوقوله وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون حبشيا جاهلا [illegible] ملكه
فلا يكون اهلا للاعتاق فيحمل الاقرار فيعتق قضاء من غير نية لانه متعلق
ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب
اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه ثلاثة يفتقر الى تصحيح
الكلام بايجاب موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا
بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيا حر لانه اي لان لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح
فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل ان هذا ابني من قبيل زيد اسد
وهو ليس باستعارة عند المحققين لانه دعوى امر مستحيل
قصدا لانه منقوض بمحل الوفاق الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه يفصح
عن التشبيه وصحة الاستعارة ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه
كحذو في الادلة اي زيد مثل الاسد وهو انف الخ وهو لا يوجب العتق
بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا فتكون
ناطقة وهو استعارة بالاتفاق **مسئلة** قال بعض الشافعية

صاحب التنقيح [illegible]

لان فيما دعوى امر مستحيل قصدا [illegible] وانكاره [illegible] لصاحب التوضيح منه

الشافعية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الصاع بالصاعين فقد
اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اذ ارادة ضرورة المتكلم لقصور
في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي بالمرام وتناسب المقام فليس فيه
نظر لعجزه وقصوره كما يسبق الى بعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا
لا نسلم انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطريق اي طريق اداء المعاني على
المتكلم وايفاء لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من
لطائف البلاغة ما لا يحتمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون
الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على
جميع افراد مراده بالحقيقة فتتقدر اي تقدر المصير الى المجاز بقدر الضرورة
لنا لا علينا لو هذا جواب بطريق القول بالموجب **مسئلة** لا يراد
من اللفظ الواحد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني
فقط لرجحان المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة او لم
يثبت ذلك فلا يصح معنى المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه
لان موالي فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا الاولاد ولا اولاد
فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين والوصية لبنيه دون بني بنيه واما دخولهم
بنو البنين في قوله امنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس
من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهة

فيه رد لصاحب التنقيح والتلويح منه

فيه تغيير لتحرير التنقيح والتوضيح منه

من ههنا ظهر [illegible] التنقيح من اخلال [illegible]

عبارة التوضيح [illegible]



٣٧

ولا يراد غير الخمر بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما
وضع له وغير الوطء بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو
المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس باليد وهو المعنى
الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وجواز
التيمم للجنب ح بدليل آخر والحنث بالدخول حافيا ومتنعلا وراكبا في لا يضع
قدمه في دار فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي
وهو الدخول متنعلا وراكبا بل لانه في العرف صار عبارة عن ان لا
صاحب التنقيح والتوضيح منه
يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا زعم ان مبنى الجواب
ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار فلان
نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون
الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار يكون
ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية
فيحنث بعموم المجاز لا لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز حتى يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امراته
طالق يوم يقدم زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار
والمجازي وهو الليل بل لعموم المجاز لانه الضمير لليوم يذكر للنهار و
لليوم كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتيج الى ضابط يعرف
به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا تعلق
بفعل ممتد فهو مما يصح تقديره بمدة فلبست الثوب يوما فيه

صح

بوجه وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير الممتد فهو ما لا يصح تقديره بمدة
كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت
المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون
ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم
للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة
لا يعدل عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم
يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار
او من الليل بدليل النص المذكور ولعدم اقتضاء الحال فيه بالاول
وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد
في لا ياكل من هذه الحنطة ليس لانه للجمع بين الحقيقة والمجاز بل
لانه يراد بباطنها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول الشيخين
ومحمد فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس لانه اي
للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له ويمين بموجبه
لان النذر ايجاب للمباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم
المباح يمين كقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم الحلال وهو مارية او
العسل على انه يمينا والمباح اخص من الحلال فتحريمه يتضمن
بتحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه

بالموجب اللازم اى اخر ودلالة اللفظ على اللازم معناه لا يكون

بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كما اذا اريد معناه الحقيقى يدل على

الشى عنه الخ ولا دخل فيه بطريق الالتزام ولا يكون مجازا لعدم استعماله

فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى فى الارادة كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة

الحقيقة المهجورة لغلبة استعماله فى النذر جواب سوال مقدر تقريره ان

كان هذا التوجيه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه

وان لم ينوه اما الجواب بان اليمين تثبت بالارادة والنذر بالصيغة من غير تاثير

للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة فلا يتاتى فيما اذا

نواهما جميعا لا يقال فى هذه الصورة قد يثبت ثبوت النذر بالصيغة من

غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى لانا نقول فلا

يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى ثبت باللفظ اضطرارا

كان او اتفاقا فلا عبرة بالارادة ولا تاثير لها **مسئلة** لا بد للمجاز

من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او عرفا

علما او وضعا والفرق بين العادة والعرف ان العادة فى الافعال

والعرف فى الاقوال او شرعا وهى اما خارجة عن المتكلم والكلام اى

لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا يكون من جنس الكلام

كدلالة الحال على نحو يمين الفور اذا ارادت المراة الخروج فقال

ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فان القرينة الحالية مانعة

فيه لصاحب التنقيح وقوله وتحرير الكلام يعرف ان ذلك كلا الكلام حسن لا يخفى

نزيد اليه وجوابه صاحب التلويح ما فهمه صاحب التلويح

اما قسم المسئلة المذكورة وتفصيل الاقوال فيها فمذكورة فى كتب الفقه

رد لصاحب التوضيح وقول الكلام موضوع والتنبيه الحقيقة انه مجاز لا يخفى الا ان عرفا

القرينة الاسم لا موصوف فى الكلام لتحصيل الغرض الا موجودة فى الكلام كاشفة

عن الحمل على الحقيقة وهى الخروج مطلقا او معنى من المتكلم كقوله نعم واستفزز

من استطعت فانه نعم للباء مر بالمعصية فالمنع فيه عقلى او لفظا اريد بكونه

القرينة لفظا انه يفهم منه باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة فلذلك عد

القرينة فى كل مملوك على احد لفظية وهذا لا يرد من جعله من قسم المخصوص غير الكلام

لان المراد منه ان يكون المخصص منه صريح الكلام خارج عن هذا الكلام الذى يكون

المجاز فيه كقوله نعم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما فى سياقه من قوله

انا اعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير وكقوله طلق امرأتى ان

كنت رجلا لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عينه هذا

الكلام او شىء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون

بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون

نقصان بعض الافراد او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا

قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة للنقصان

فى ملكه فكان قرينة المجاز اولوية البعض الآخر والمنع هناك شرعا او

لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا

يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوع عينه بل المراد الحكم والمنع

فيهما عقلا وكقوله لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب

من هذا البئر المنع فى هذه الثلاثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقى لما امتنع

حسا او عرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين خالية عن

الفائدة لان اليمين فى مثله يكون للمنع والمنع انما يكون فى الممكن ولا

صاحب التنقيح ارتكب ههنا شططا وركب غلطا حيث قال وهو نوعان الاول التقرب والاتم والنقص الجواب والنقص وكونهما من هذا الحكم انما ارتكابه الشطط فظاهر واما ركوبه الغلط ففى وجوه تطلب تفصيلها من التلويح وفى شرحنا الاصلاح التوضيح

ليس ذلك كما التزمه صاحب التنقيح بل يتم اليه عامة الاصوليين واما ما ذكره فى التلويح لا يخفى على الناظر [illegible] [illegible]

يضع قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل من عينها او اسفلها او
كرعها او وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث بهذه الكلمة اذا لم ينو ما يحتمله
الكلام او الا فعلا ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة الى فهم هنا لكونها
منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف
عن حقيقتها لكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة أي مطلقة الجواب
او الا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او النكرة الجزء
بناء على عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف في
اي غالبا في التعامل والتفاهم على الاصطلاح فاختلف المشايخ على اول المسألة عطفا
وهو انه لا بد للمجاز من قرينة فعند ابي حنيفة يحمل على المعنى الحقيقي اولا
لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى انما اعتبر قيد
الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز لانه اتفاق على العمل بالمجاز
عند عدم القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني فيقول لا يأكل من هذه
الحنطة يصرف الى الاكل عينها عنده حتى لا في المبسوط لان عينها تؤكل
عادة فانها تغلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة و قد
تؤكل نيئة حبا حبا والا كل المتخذ منها عندهما هذا رواية الاصل
مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته
وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه اولا او معروفة
النسب هذه ابنتي وان كان يولد مثلها لمثله او كانت مجهولة النسب
ينفي ملكه عنها التحريم عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها

صرح بذلك في المبسوط فهذه بنتي تعذر الحقيقة في الاول ظاهر واما في الثاني فلانه
اي ما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون
دعوته معتبرة في حقهما فيثبت نسبها منه وينتفي عمن اشتهر منه و لا
يمكن هذا لانه ثابت ممن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حقه
فقط بان يثبت منه ولا ينتفي ممن اشتهر منه فهذا متعذر لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا
يحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي لقوله هذه
بنتي الثابت به ينافي الملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك
الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم
القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم القول المذكور
بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه
لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه
اثبات التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان للمجاز لا
بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي وقرينة صارفة عن الحقيقي
الى المجاز واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ ا
لمجاز بالعذوبة فيما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالحقيقة

فيعدل الى لفظ المجاز كالراحة لكونه عذبا او صالحة للشعر دون نار او
قافية اى يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى
بخلاف المجاز او التسجيع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاحد واللحد
دون الشجاع او سائر المحسنات البديعية من المقابلة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة كفى
البدعة شرك الشرك فان الشرك ههنا مجاز استعمل التى
الشرك او معناه اى اختصاص معناه من بينها شرعي في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم او التحقير كاستعارة
اللحج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض
المشروبات او الترهيب كاستعارة الموت للسم او التنفير كاستعارة
السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله
تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم او زيادة البيان كاستعارة الاسد
لرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانه
دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذا دعوى بالبينة او
الاستطراق كاستعارة نحو المسك ووجه الذهب لفحم فيه جمر موقد
فان فيه اخراجها يستنجد وقوعه مخرج الواقع ليستطرق بلطف الكلام
اى اختصاص معناه بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين
للآخر تمليحا او تهكما او تفاؤلا او مطابقة حين المزاوجة ذلك ان المراد
هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب

اورده بالذكر لانه بمنزلة القافية في [illegible] المشهور منه

صاحب التنقيح ابو حنيفة [illegible] الترغيب والتنفير فخبط هنا صريح خلط [illegible] اوضح منه

قال الاول الاستعارة البصيرة للعلم وقال الثاني الاستعارة [illegible] الثالث الاستعارة [illegible] للمبالغة [illegible] قبيل المجاز [illegible] للترتيب منه

وقد ذكر في التلويح [illegible] على الوجه [illegible] من الحقيقة [illegible] صاحب التوضيح [illegible] هنا [illegible] غلطا منه

بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء في انه
لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلافها في مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية
المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح لا بد من العدول عن الحقيقة
الى المجاز ليتيسر ذلك ووهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الفهم
لان قيام القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال
او غير ذلك من الفوائد التي تختص بمعنى المجاز او لفظه **فصل** قد
سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها
تجري اولا في المصدر ثم بتبعية تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في
نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة
وغير ذلك فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالا
فعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال قد تجري الاستعارة التبعية في
الحروف فانها اى الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه
اى يعتبر التشبيه الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف وتجري
فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك تجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر
عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار للتعليل او الترتيب سواء وجد التعقيب
كما في قوله لام الزيارة او لم يوجد كما في المسلم يدخل الجنة ثم تواسطها يستعار اللام له

هذا ما هو المشهور وعليه الجمهور ويمكن ان يناقش فيه بان يقال ان الدلالة بحسب الوضع النوعي فيجوز ان يوجد الاختلاف في الدلالات الوضعية ايضا بهذا الاعتبار وزيادة التفصيل في هذا المقام يطلب مما علقناه في تلخيص المفتاح منه

ولا يلزم ان يكون مذكورة ولذلك قال عند قيام دون عند ذكر منه

كما يفهم من عبارة التوضيح منه

مثلا يقال من لابتداء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء للحروف فانها على القول الاصح في معنى الحرف وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذا النوع استلزام منه

نحو لدوا للموت فانه شبه ترتيب الموت على الولادة بتعليل الفعل
بالعلة الغائية ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة
اولا فى التعليل وبتبعيته فى اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل بيان العلية
لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار آخر كما فى ضربته للتاديب او لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن
فكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار
كونه معلولا وهذا البحث واضح وههنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى
حروف المعانى اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى وهذا لا
ينافى انتظام الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ اللازم
منه التجوز فى صيغة الجمع لا فى معنى الحرف منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت بالنقل عن ائمة
اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب عند جماعة منهم
ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينورى وابو على وعمرو الزاهد
واستقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب
او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة وهى لجمع الاسمين المختلفين
كالالف لجمع المتحدين يعنى انها بدل عن الف التثنية تقوم مقامها عند تعذ
رها فلا يخالفها فى الدلالة ولا دلالة فى الاصل على الترتيب ولا على المعية:
فكذا فى البدل وقولهم لا تاكل السمكة وتشرب اللبن اى لا تجمع
بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اى لما تقرر ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب

والا وضع على صاحب التلويح وقد قال فانه
ترتب الموت على الولادة ترتب العلة الغائية
لنفعل عليه ثم استعمل فى ترتب اللام الموضوعة
للدلالة على ترتب العلة والعلية وبتبعيته فى اللام
الاستعارة فى قوله اللام الموضوعة للدلالة على ذوى
فتعين فى قوله اللام الكلام كلا يخفى على ذوى
فيه فلا دلالة لانتظام الكلام على ذلك وما قال
الغريم ... مذكور فى التلويح وقد رد على ذلك فقال
صاحب التلويح العبرة الظروف فى حقيقتها ثم ذكر
والظروف الصدارة بالحروف على الاسماء على ... الحروف
عند ذلك الاستعمال على ... بعض رتبة الفعل
كما قال البيضاوى والنووى فى ... وقد نقل صاحب التلويح
ابو على الفارسى
استقط عبارة الشيخ ... الالباب
واصابه ... على ذوى الالباب
وجهه ما ذكر فى التلويح من ... الشيخ ... زاده

لا يجب الترتيب فى الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح
لذلك ووجوبه اى وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة
بقوله صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل
اللسان بايهما نبدأ دل على ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة
الينا لانه بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم بالآية من وحى غير متلو كسائر الواجبات بالسنة
وزعم البعض انها للترتيب عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير موطوءة وهذا اى الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب فى مواد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق
المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط اى ان
قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية
المتوقفة على الشرط دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله ومبنى الخلاف على ان تعليق
الاجزية بالشرط عنده على التعاقب فوقعت كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ حينئذ تعلق
الكل بالشرط دفعة لوجود المغير آخر الكلام وعندهما الترتيب فى
التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا ترتيب
فيه كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
فعند وجود الشرط يقع الثلث كذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل
اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما

وجه النظر انه لا ينطبق الدليل لان دلالته
على مذهب الفراء لا على مذهب الجمهور

اى ارد سلب التعليل والاتفاق لا يوجب
لان المنع ... الترتيب لا وجوبه
والغرض

جواب سؤال مقدر هو تمسك القائل
بدلالة الواو على الترتيب وتقريره ظاهر

ولا يبطل بالاعتاق ولم يحل وبغير اذن الزوج كما قاله في الاسلام
لانه مستدرك ههنا بل نحل ثم اعتقها المولى مع اصح نكاحهما وبحرف
العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للتر
تيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح
الثانية فجعلتموه للترتيب وان زوج اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما فجعلتموه
للقران وان قال اعتقهم في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره
ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اتى متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت
فيما بينهما كالمتنفس عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
لانه لما قال يعتق الاول وسكت عتق كله لخروجه من الثلث
لان المفروض ان قيمتهم سواء ولما قال بعده هذا وهذا او سكت
فقد عطف على الاول وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن
الرجوع عن الاول ولما قال بعده هذا وهذا فموجبه ان يعتق
الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا
فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اتى متصلا بمنزلة قوله
اعتقتهم الى لانه لو لم يكن بل يثبت الترتيب كان كما علمت السكت
قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل
بطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام
يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء

وفيهما

عبارة التنقيح ... من تح ...

... فقوله صاحب التنقيح ... الكلام ... عند ...

والتنقيح ... وبطلا ... اعتقت ... العطف ... الاول ...

... فائدة ... كلامه ... فقال ... توقف النكاح ... ولذلك كانت الحرة والزوج ... عارضا ...

... وصاحب التنقيح ... عتق الكل ... وثلث الثالث ... للعطف ... قلنا المذكور ... كونه الى آخره ...

وفيهما كذلك اما في الثاني فلان اجازة نكاح الثانية يوجب
بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل اعتاق
الاخيرين عتق بحاله او بعد اعتاقهما يلزم السعاية في ثلثي قيمته
الا ان التغيير انما يعتبر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان
اعتاق الثانية مع الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين يغير اعتاق
الاولى فيتوقف فيه اول الكلام قيل مرجع الخلاف الى اختلاف
الموضع فان وضع مسئلة الامتين انه لكل واحدة منهما
تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين
لم يرد الكل واحدة منهما اجازة فيتوقف حتى لو عكس
الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة
ان لم تقعا في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك انما
قيد به اذ حينئذ توجب المشاركة في ذلك التعلق نحو قوله هذه
طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب المشاركة
اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك اي يشارك
آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم
لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان
يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين نحو ان دخلت

انظر قوله واعتاق الثانية الى قوله قيل ... في الاصل ولو كان ... في اكثر النسخ نعم يمكن ان يصحح بايراد الاجازة مكان الاعتاق لكنه لا يخلو عن تسامح ومع هذا يكون تكرارا من تحريرات عبد الله افندي

هذا الحكم مطلق العطف بالواو ... عطف الجملة بها خاصة للقطع بان قوله انت طالق وطالق ... عطف المفرد وللحاجة الى التقدير ... المبتدأ في الثاني

الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فلا تقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هناك بخلاف التكرار
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد فيتعلق طالق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت الدار لا
بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار
فانت طالق كما زعمه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقدير مثله عطف على قوله
بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو
لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وفيه نظر وبعضهم اوجبوا الشركة
في عطف الجمل ايضا حتى لو قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب
الصلوة عليه لانا نقول هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما
عين المخاطب بالآخر لانه غير لازم على ما افصح عنه صاحب الكشاف
حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا الآية يجوز ان يكون
الاول الخطاب للازواج للائمة وآخره للائمة وعدم وجوب الزكوة
على الصبي عندنا لانها عبادة تتضمن القربة المالي والصبي ليس باهل
لها وهو فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية
وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط
لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء اي يكون
الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها جواب سوال مقدر تقديره

ان موجب ما ذكرتم من ان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية
ان لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد وحكم الافتقار
لان مناسبتها الجزاء في كونهما اسميتين وكون الاصل في الواو
التشريك لترجيح عطفها على الجزاء وحده بجعلها في قوة المفرد وحكم الافتقار
قوله ليكون الواو على اصلها يعني ان الاصل في العطف بالواو التشريك
فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما
قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا صارف عن اعتبارها
في قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على التشريك فلا يحمل عليه وهذا اذا كان
المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف
وضرتك طالق يرجع الى قوله تعلق العتق بالشرط يعني ان قوله
وضرتك طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق
وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارف عن اعتبارها في قوة
المفرد فان اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته
في الجزاء وصارف عن العطف عليه اذ حكمه ان يتعلق وضرتك وان ذا
اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على
الجزاء مما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم مشاركته في الجزاء

جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لانه
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدليل المشا
ركة في الجزاء قائم ههنا فعطفنا عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون
لانه جملة خبرية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في
الجزاء قائم ههنا فلم نعطف عليه وثمرة هذا يأتي بيانه في آخر فصل الاستثناء

الفاء عاطفة كانت اولا للترتيب وهي اذا كانت عاطفة تفيد
التعقيب بلا تراخ انما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم يكن عاطفة
وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لا
تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي
للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت
هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من
غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر وقد تدخل على المعلول
عاطفة كانت نحو سقاه فارواه اي سقاه حتى شرب الماء ولا يلزم الارواء
او للنحو جاء الشتاء فتاهب الفاء ههنا جزائية ونوقش بان يصلح
تقديرا اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها
والمعلول لا بد ان يغاير علته في الوجود اذا كانت العلية بحسب الوجود
في الخارج ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في قوله صلى الله
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه تسبب
للملك وهو اي الملك شرط الاعتاق فلا احتياج للاتحاد بين الشراء

والاعتاق فان قلت فما معنى قوله فيعتقه وليس فعل آخر سوى الشراء
قلت لما كان الملك في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري
اثبت الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون
الفاء للترتيب ومن ثم في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون
قبولا اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال
قبلت فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الجواب ببيان حريته قبله ولو
قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه بخلاف قوله
اقطعه وذلك لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد
تدخل على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها
سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث
وتزودوا فان خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر
السبب لا لان المعلول يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا منها
لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والابشار ليس علة غائية لان الغوث
ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المقصود من العلة انما
يكون علة لعليته لا للعلة نفسها فان قال ادّ الي الفا فانت حر او انزل
فانت آمن يعتق ويأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى
الثاني لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا
الفعل المضارع على ما ثبت في موضعه **ثم للترتيب** مع التراخي ومعنى التراخي
عنده انه منفصل في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل

وهو ما فيها جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا :
ويختصهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث
والا يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان
قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق
وسكت لما ان التراخي عنده في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة
غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم
تعلقه بالشرط فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت
مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف
واثبات الشركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الثاني والاول
اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كان مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق
الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاعراض
عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه
ح يصير نصا في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو
ولهذا اي لكونه للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له على الف

بل الفان يجب ثلثة الآف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه
لجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا
قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد
عما ذكر قبله عددا كان او معدودا فالعدد نحو ستون بل سبعون
والمعدود نحو رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان
مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق :
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة
وقعت الوحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين
بخلاف التعليق بان يقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين فانه حينئذ يقع الثلث عند الشرط لانه قصد الا
عراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق الوحدة بالشرط
وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور
بلا واسطة ولا يملك اي ليس في وسعه ابطال موجب الكلام الاول
بالاعراض عنه فيقدر شرط آخر في الكلام الثاني عملا بموجب قصده
فانه لو لم يقدر لاتصل بواسطة وهو خلاف المقصود فاجتمع تعلقان
احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والآخر ان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق
عبارة عن آل بمسائل كانه قال منه
ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير الواو في المسئلة في وقوع الثلث عند
وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف على

ان ثم اى كما في اسقاط التفصيل الواقع في التوضيح
وانما الذي ذكره صاحب التوضيح ان بل لابطال الاول فيما لا يضر وللاثبات في الاول فتأمل

في التلويح لا يملك ابطال الاول والظاهر انه يكون بل لنفي الاول واثبات ما بعده بل الظاهر انه لا يملك الابطال بالاعراض حموي زاده

رد لصاحب التوضيح في تخصيصه بالعدد تخصيص العدد بالذكر لان الكلام في العدد وبيانه بهذا المعنى في المعدود باعتبار العدد حموي زاده

عما هو المقصود من فصول البدايع حموي زاده

مذكور في حاشية صدر جلبي نقلا عن فصول البدايع حموي زاده

فاندفع ما في التلويح من ان الاولى ان يقال على تقدير شرط آخر فتدبر

تنوير الاول لامع الاعراض عنه وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق
به الاول بواسطة الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطة فعند
وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ثم ذكر عند ابي حنيفة لم يحل بوقوع الاول
لعدم الدخول بها فلا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو **لكن للاستدراك**
اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك وليس
بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا يقم زيد
لكن عمرو وان دخلت في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه تدارك
دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على المخالطة بينهما او نهي وان دخلت في الجملة
يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين
لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر
وهي بخلاف بل حيث لا تدل على الاعراض عن الاول فان اقر زيد بعبد فقال ما كان
لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون
تكذيبا له في اقراره فيكون ردا للاقرار ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له بل يكون معناه
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والاول اسبق الظاهر فعلى
الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الاثبات لعمرو مع النفي
عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي يصير ردا للاقرار ولا يثبت مالكية عمرو بمجرد
الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقر له بدار بانها ما كانت لي قط لكنها
لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقر له مني او وهبها لي بعد الاقرار
اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل

الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك
عن نفسه وثبوته لزيد معا وعلى المقر له القيمة اي قيمة الدار للمقر عليه
لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقر عليه لازم لذلك النفي فيثبت
بعد ثبوت موجبي الكلام وهما نفي الملك عن نفسه وثبوته
لزيد لان لازم الشيء الثابت به متاخر عنه وعما معه فيكون اي النفي
المذكور حجة عليه اي على النافي حيث يبطل به شهادة الشهود
لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك
الثابت فيضمن القيمة اي يضمن المقر له قيمة الدار للمقر عليه لانه
اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على اول البحث اي ينظر
ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله
اولا فان صلح له تعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم يصلح لذلك
فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الموجب اذ لا كلام يستقيم
لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالجملة على نفي السبب
ترتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا تزوج
الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
ينفسخ النكاح ويجعل لكن مبتدا لانه نفي اجازة النكاح
من اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق فحملنا
قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة

لا بد من هذا القيد للاحتراز عن اللازم المتقدم

هذا عندهما ونظيره الضمان بالشهادة الباطلة

مع هذا ظهر وجه كون الاستدراك المذكور بيان تغيير حيث لم يثبت بوجوده بعض موجب النفي المذكور وهو ثبوت ملك الدار للمقر عليه

وانما قال من اصله احترازا عن نفي اجازته مقيدا كما اذا قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين فانه حينئذ يكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فيتسق ولا يبطل

[illegible] صاحب التلويح

سواء كان النفي هو الاول او الثاني [illegible] صاحب التلويح

[illegible] التلويح

[illegible] العاطفة [illegible] التلويح [illegible] صاحب التلويح [illegible] التفصيل [illegible] للمقر له

التكاح مدة مائتان او لاالثيتين فان كان مغ دين :
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باجمعهما وان كانا جملتين يفيد :
حصول مضمون احدهما او الاشياء قيل لا الشك فى الا :
خبار غلا ينافيه كون الكلام للاوهام كما سبق الى بعض الاوهام
لانه اى لان الشك ايضا معنى يقصد اوهام وللتخيير فى الانشاء
كآية الكفارة والتحقيق على ما نبهت عليه آنفا انها لاحد الامرين
او الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام
ودلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب
التخيير بان يوقع العتق فى ايهما شاء او يتبين على اختلاف الا
صليين ويكون هذا اى الايقاع او البيان المذكور ان انشاء
حتى يشترط صلاحية المحل اى حين الايقاع او البيان واخبار
لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع
فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل
الاخبار لغة حتى لو قال لحر وعبد هذا حر او هذا او احدكما حر لا يعتق
العبد لصحة الاخبار من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى
يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه فى ايهما شاء ويكون
هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الا
الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبر

ولما كان البيان الذى هو تعيين احدهما شبه ان شبه الانشاء
وشبه الاخبار عملنا بهما فاعتبار الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار
الشبه الثانى قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه
الثانى لان الجبر انما يكون فى الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفى قوله وكلت هذا او هذا
ببيعها تصرف صح فلهذا اى فلما مر ان او فى الانشاء للتخيير اوجب البعض
التخيير فى كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية
على حسب المناسبة وهى معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ
مال فقط وتخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثانى الصلب وجزاء
الثالث القطع وجزاء الرابع النفى والمراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح
به فى الهداية على انه ورد البيان من الشارع على هذا الوجه والبعض صرح فى الثانى
بين القطع ثم القتل والقتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله
على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها الاختصاص به بحيث
لا يجوز فيها غيره ولان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة
فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
للصلب فيلزمه حكم السببين ولا هذا اى ولا حر ان او لاحد الشيئين
فى قال فى هذا حر او هذا العبد وداتبه لا يعتق الا بالنية لانه لما صار الى ما لا يصلح

العتق كانه قال له انت حر اولا ولو قال ذلك لم يعتق الا البنية فكذا هذا كذا
في المبسوط وقال ابو حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد مجازا لانه اولى من الا
لغاء ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه
قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول
والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول اولى لما ذكره شمس الائمة في
اصوله ان الخبر المذكور اى حر لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لفظا
لان العطف للتشريك في الخبر المذكور اولاثبات خبر آخر مثله لفظا ومعنى واما
ماقيل ان او هذا مغير لما قبله (قائله صاحب التوضيح) بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيتعين وجه
الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاولين
بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما
فوهم منشاء عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو
للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان
يختار الثاني وحده وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار
الاول وحده والاخيرين حتى جميعا وهذا القدر كاف في تغيير الصدر واذا
استعمل في النفي (في الاستدراك) خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى
لا هذا ولا ذاك لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم
انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما
الا ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول لا شمول العدم
واذا قال لا هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يكون

في التلويح يحمل على الواحد الغير المعين ... ... صوى زاده
بالحقيقة تتعذر ... صوى زاده
رد لصاحب التوضيح ... ... العصر
لا على ... مذكور في التلويح صوى زاده
اذا ... مذكور ... ان قائل
انما ناقة للابطال ... ... التغيير والا
بطال ...

يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما حراما في الشرع
دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابط انه
ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول
واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع تاثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول
السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا
اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه
اذا حلف هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله
كثير وقد يكون للاباحة قد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن سيرين
ويلزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا اعم من
منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما بدلالة الحال او لهذا اى لما في الاباحة من جواز
الجمع قالوا لو قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد يستعار لمعنى الا فينتصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لا
لاقتلنه او يسلم ومنه قول شاعر وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها
او تستقيما وقد يستعار لمعنى الى فينتصب ايضا المضارع بعدها بان
مضمرة كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ووجه الاستعارة
في الموضعين ان يتعين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء
والغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل
الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا (حتى للغاية) جارة

يعني ان الاصل ما ذكر فيحمل عليه عند الاطلاق
ولا يصرف عنه الا بدليل صارف فمن قال
انه يحتمل المعنيين على السواء حتى يحتاج
الى الترجيح بدلالة الحال لم يصب كما لا
يخفى منه

تغيير لتحرير التنقيح لعدم الصحة منه

توضيح
فمن وهم ان الا لانه ربما منع الخلو فقد
وهم وكذا من وهم ان في صورة الاباحة (تلويح)
معنى الطلب منه
مذكور في حسن چلبي صوى زاده

اي بمعنى حتى كما قاله صاحب التنقيح
لانه يشترط حتى ان يكون ما قبلها
ذا اجزاء ويكون المجرور بها
الجزء الاخر نحو اكلت
السمكة حتى راسها او ملاقيا
لآخر جزء نحو سلام هي حتى مطلع
الفجر نص عليه الزمخشري وغيره
منه

وهذا غير مذكور في التنقيح ولا
في التوضيح منه

كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل
او اخس الا اذا كانت جارة لها معنيان الى وكى واذا كانت
عاطفة لا يكون لها معنى كى او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد
غضبان جواب الشرط محذوف اى فهو نعمت والا فيقدر من
جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول
هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء فللغاية نحو يعطى الجزية وحتى تساء
تسوا والا فان صلح ان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة
لها بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء لم ينقل مما اخترعه الفقهاء لان
الصدر منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام عليه فان قال
عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان امتنع قبل الصياح لان
حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدى حر ان لم آتك
حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله تغدينى لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء
محمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير تراخ لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى
اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية
للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كى نحو

فيه تعريض على صاحب التنقيح اذ ذكر في الغاية التعقيب
بمعنى الفاء ... العطف ولا وجه له

عطف
فيه ايضا تعقيب

فان الغاية تحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له

فان النبى صلى الله عليه وسلم مما وضع لبس العيب يحتمل
الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له

عبارة التنقيح فللعطف المحض
بعبارة التنقيح حيث لم يعلم وقايت

قول صاحب التنقيح
الاحتراز عن ... الى ذلك الاجماع

قدرته لا حاجة فى ... يحتمل الامتداد

اى حتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد
بتجدد الامثال وصياح المضروب
يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب
قبل الصياح حنث عبده

فيه تفصيل مذكور فى التلويح
جوى زاده

سوالسببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر **حروف**
الجر الباء للالصاق نحو مسكت بزيد وما مررت بزيد فالباء فيه
صلة فيكون لتكميل متعلقه فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل
خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذن وان قال الا ان اذن
لا اى لا يجب لكل خروج اذن بل يكفى اذن واحد للخروج اولا وهذا
لان حقيقة الاستثناء متعذرة ضرورة ان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فيكون مجازا عن الغاية ووجه المناسبة
ظاهرة فيكون معناه الا ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
هكذا ينبغى ان يحرر الكلام فى هذا المقام وما فى تحرير صاحب التنقيح من الكلفة والقصور لا يخفى على ذوى الافهام
الاذن وينتهى عنده وقد عارض هذا وجه آخر وهو ان المصدر قد يقع
حينا لسعة الكلام يقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون
التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن فاوجب
الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت بيقين لا يزول بالشك والا
ستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال بعت
هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا وان
بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد راس المال
والكر مسلما فيه فيراعى شرائط من التاجيل وقبض راس المال
فى المجلس وغير ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الاول
فانه يجوز التصرف فيه قبله كما فى سائر الاثمان والمعتبر فى الآلة قدر
ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت اى

لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه

فيه رد لصاحب التلويح ومن حذى حذوه

لا الالصاق الى معنى آخر يغنى عن هذا قول
الجوهرى مررت به اى الصقت به

حقه ان يذكر هاهنا وقد اخر صاحب التنقيح
عن ذكر معنى الاستعانة

هذا غلط عظيم فان مررت بزيد اذا حمل الباء
على الالصاق التصق مرورى بموضع يقرب
منه زيد على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر
ويوافقه قول الجوهرى مررت به اى الصقت
على ما حكاه هذا القائل نفسه الفرق بين
التعدية كما ان معناه امررت زيدا اى
لا يخفى على من له ادنى مسكة فى العلوم
الادبية والعجب انه حكى قول الجوهرى
وزعم انه مؤيد لما زعمه
جوى زاده

فى تفريع هذه المسئلة على معنى الاستعانة
رد على فخر الاسلام فى تفريعه على معنى
الالصاق وهذا مما قصده صاحب
التنقيح ولم يتنبه لصاحب التلويح

ليس فى كلام صاحب التلويح
ما يفهم عدم التنبه
جوى زاده

البا في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة يكون تشبيها له بالآلة
فلا يراه كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية التيمم فح يبطل
قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مستفاد
من هذا الامر لا من الوضع واللغة كما توهم **على للاستعلاء** ويراد به الوجوب
لان الحق سواء كان لله تعالى كالفرايض او للعبد كالدين والنفقة يعلوه
ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله
شيئا وهو اى الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اى المالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر
والشرط حتى لا يصير قمارا فتكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم
يناسب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف
وكذا في الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط
عملا باصله لعدم التعذر فان الطلاق يقبل الشرط ففي طلقني ثلاثا على
الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانه بمعنى الباء فيكون
الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده
لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط **واما من**
فقد مر في فصل العام انها للتبعيض وللتبيين والغالب عليها الابتداء
الغاية حتى قال المحققون ان اصلها هذا والبواقي راجعة اليها وقد يزيد
لتاكيد العموم نحو ما جائني من احد **الى لانتهاء الغاية** والمراد بالغاية
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمله الصدر فيها والا فان امكن

تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن فان البيع
لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما يدل عليه الكلام بطريق التضمين
فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تأخير
صدر الكلام ان احتمله اى ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية
التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل صفة لموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لا يحتمله **واعلم** ان الاكثر هو المختار عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء في
المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان
لا يدخلان في الشراء الا اذا دل دليل على دخول احدهما كما في قرأته من اوله
الى آخره وقيل الظاهر هو الدخول الا بجاز ابلا تفصيل وقيل ان كانت من جنسه
نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم
اولا والا نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اى الدخول وعدمه
سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين يكون من الخارج وقيل ان تناول
صدر الكلام كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق تدخل لانها لاسقاط
اى لاسقاط ما ورائها ان وجد فيها وراءها شيء من جنس ما قبلها او
لتاكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم التناول والآراى وان لم يتناولها الصدر
كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها للمد اى لمد الحكم اليها والفرق بين
هذا وما ذكر قبيله انه قد لا يوجد التناول ويوجد المجانسة بين الحد
والمحدود كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام

الى المسجد الاقصى ومن شرط فى الدخول على تقدير التناول لما ان
لا يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور فى نحو اكلت السمكة الى رأسها
ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقل ثالث ولا اختلاف بينهما الا فى العبارة مع
وضوح الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا فى الموجب فى نحو المثال المذكور
آنفا ثم ادعى انه اخذ بنتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغى ان
يذهب اليه ذاهب فان قال تفريع على القول الاخير وسعيت راجع اليه
على ما در هم الى عشرة تدخل الاول لحكم العرف لا الآخر عند ابى حنيفة فيجب
تسعة وعندهما يدخل الغايتان فى الخيار عنده اى ان باع على انه
بالخيار الى غد يدخل الغد فى مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا
فى الاجل نحو بعت رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان والايمان نحو
لا اكلم زيدا الى رمضان فى رواية الحسن عنه واصل ذلك ان الخيار وعدم
طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية
للاسقاط لا للمد وعندهما لا تدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى
وهو عدم الدخول فى للظرف الا ان اضماره يقتضى الاستيعاب
نحو صمت هذه السنة دون اثباته نحو صمت فى هذه السنة فلو
نوى فى انت طالق غدا آخر النهار لا يصدق وان لم ينو شيئا
تعين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق فى
الدار تطلق حالا الا ان يريد فى دخولك فيتعلق به على وضع
المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة فى

لطف ... التوضيح

قرينة ... و... ما ذكره ... بقل النذ ... الضعف ... الا ... ذكرتا ... و... بالا ... صاحب التلويح ...

لا ... غير ... عدم ... الدلالة على الخصوص ... الا ... الحكم المصطلح ... الائمة ...

لا ... الحكم ... صاحب التنقيح ... والا ... الاختلاف ... ذكر

فى التلويح و... والاوجه ...

... تغيير التنقيح كما فيه من القصور ... لا يخفى

فى المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط
ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضى وجود احدهما عند وجود الآخر فيلزم
تعلق الانطلاق بوجود الدخول لمقارنتها فلا يقع بانت طالق فى مشية الله
تعالى تفريع على ما تقدم من ان فى اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط ويقع
فى علم الله تعالى اى يقع بانت طالق فى علم الله تعالى وذلك لان التعليق بمشية
الله تعالى صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله تعالى والسر
فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون تعلق وقوع الشئ بعلمه تعالى به بخلاف
مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا
السر قال ماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليل فالمراد المعنى
التشبيهى للاشتمال كما فى زيد فى نعم اسماء الظروف مع للمقارنة
فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة مع واحدة واذا كانت موضوعة
بها او لا وقبل للتقدم فيقع واحدة قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثانى لم يبق محلا للثانى
وثنتان لو قال الحال قبلها واحدة اذ ليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعهما
مقارنة الاولى الواقعة فى الحال فيثبت منه قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا
قال انت طالق امس يجعل ايقاعا فى الحال فيقعان معا وبعد على العكس
اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما بينا فى الثانية ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا فى الاولى
وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف درهم يكون وديعة لان دلالتها

هكذا ينبغى تحرير الكلام فى هذا المقام وما
فى تحرير التنقيح من القصور لا يخفى على
ذوى الافهام

اغناء عن بعض الشرط لانه لا يصير شرطا
حقيقة حتى لا يقع الطلاق بعده بل يقع
معه ونظيره الآخر فيما اذا قال للاجنبية انت طالق
فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال
مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق
ان تزوجتك

اشارة الى الخطاء الواقع فى التنقيح و التلويح
لا فى الفرق بينهما ولا حاجة الى التجويز فى
بالاوجه لانه لا يكفى بدونه ما ذكرناه
وما ذكرناه يكفى بدونه فهو لغو

هكذا ينبغى ان يحرر الكلام فى هذا المقام
وما فى تحرير التنقيح من القصور لا يخفى
على ذوى الافهام

ولذلك لم يتعرض لجوازه فيه تعرض
لصاحب التنقيح

التجوز لتصحيح اصل الكلام لا لتوجيه
عدم صحة التعليق كما يرد عليه ما ذكر
فى التلويح من ان المراد انه ثابت فى علم الله
... ان علمه يحيط به ولا حاجة الى جعل العلم
بمعنى المعلوم

... المقارنة ... الى ... صاحب التنقيح ... چوى زاده

على الحفظ لا على اللزوم فى الذمة ولكن لا ينافيه متى
لو قال عندى الف دينار ثبت **كلمات الشرط**
ان للشرط فقط اى لا يعتبر معه ظرفية ونحوها كما فى
اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين
ان يكون وان لا يكون فان قال ان لم اطلقك فانت
طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين الجواب والحنث يقع
الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم
التطليق انما يتحقق عند ذلك **ومتى للظرف** خاصة فيقع
الثلث كما سكت لانه يقع بعد السكوت فى متى لم اطلقك فانت
طالق ان لم يقل موصلا انت طالق **واذا** عند الكوفيين يجئ
للظرف نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب وللشرط نحو
واذا تحاس تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى
الظرف المحض وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدأ اياه ود
خوله فى امر كائن او منتظر لا محالة فهى بلا نية كان عنده
وكمتى عندهما فى قوله انت طالق ثلثا اذا لم اطلقك اى يقع قبيل
موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا بالشك ويقع عندهما
كما سكت لانه حقيقة فى الظرف وكمتى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا
شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت
فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره لا يخرج الامر من يدها

اى بالقيام عن المجلس على اعتبار انه الوقت ويخرج على اعتبار انه لل
للشرط وقد صار فى يدها يقينا فلا يخرج بالشك من امرنا ظهر ان قوله
فى المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف الحال **وكيف**
للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال
عن الحال بطل كلمة كيف فيعتق فى انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم
السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق
كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا على معنى انت حر باية كيفية شئت
بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا
وغليظا بتنها وكذا تطلق فى انت طالق كيف شئت ويبقى
الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة اليها
ان كانت مدخولا بها انما قيد به لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاو
صاف دون الاصل ففى غير المدخول بها لا صفة بعد وقوع الاصل
فيلغو التفويض وفى المدخول بها يكون التفويض اليها فان شاءت
موافقة لما نواه او منفردة عنها اى عن نية الزوج بان لا
يكون له نية فذاك والا اى وان لم يكن كذلك اولا ذاك وذلك بان
يكون مشيتها مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا فتساقطا وبقى
اصل الايقاع كما اذا لم تشأ هنا عنده وعندهما يتعلق بمشيتها
الاصل ايضا فلا يقع شئ من انواع الطلاق ما لم تشأ موافقة
او منفردة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس

٤٧

ومن قال فى تعليله حيث جعل اذا
فى الاولى لمحض الشرط وفى الثانية للظرف
لم يقف على وجه حول ايج كما لا يخفى
ومن توهم الاحتياج الى الفرق فهو من
قلة التامل منه

ولا ذهل ايضا ذلك لكونه محسوسا لا
[illegible] صاحب التنقيح فضلا [illegible]
بعيد منه

هذا غير مذكور في التنقيح وحقه ان
يذكر منه

الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو من الكم
التصرفات الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها مما له
واصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه فاقتصرت معرفة ثبوته الى
معرفة ثبوته الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا
وصار تعليق الوصف تعليق الاصل **فصل** في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى ما يقوم مقامها والكناية يحتاج الى
واحد منهما ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد بها
بالتعريض لانه نوع من الكناية كقولك انا بزان اذا قال تعريضا بان
المخاطب زان **اعلم** ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت باين وانت
وانت حرام بواين عندنا وعند الشافعي لا يقع الا الطلاق مثل انت بائن
الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق رجعي فكذا
بالكناية عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كني عنه وقد ثنا
لكنا قالوا في جوابه كنايات الطلاق يطلق مجازا لانها كناية عن البينونة
عن وصلة النكاح لا عن الطلاق ثم هو موجب تلك الاضافة اذا كا
صاحب التوضيح منه
نت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن
اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة
عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة تطلقا رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد

٤٨

المراد والمراد المستتر بها الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعمين انهم اعادوا
ذكروا القول المذكور في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية
هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان
يقع به الرجعي كما في انت طالق لم يصب لانه ان اريد به عدم استتار
مفهوماتها اللغوية فلا يجدي نفعا وان اريد به عدم استتار معانيها
المرادة فلم كيف ولا يمكن التوصل اليها الا ببيان من جهة المتكلم والمعتبر في
الكناية استتار المراد مطلقا سواء كان ذلك الاستتار باعتبار المحل
او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال
وتبعه علماء البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التلطف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه
ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة الا انه اريد به
الطلاق الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الا
الاقراء بعد الافتراق فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وكذا
استبرئي رحمك بعين هذا الدليل فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لـ
لتتزوج زوجا آخر فاذا نواه اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة
لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته
على البينونة ولم يصب فيه ايضا لانه يرد على قوله يثبت بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان

رد لصاحب التنقيح منه

رد لصاحب التنقيح منه
مذكور في التلويح [illegible]

المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في الطلاق
اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من
جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتاق
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع وا
والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحوها بل لان ما
الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب
ح قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق بصيغة البينونة بلا

التقسيم الثالث باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان
يظهر المراد منه اولا والاول اما ان يساق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط
فيه عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فامتاز عن قسيمه معنويها
وجودا ويكذا في سائر القسيم والاول اما ان يقبل التخصيص او التأويل
ويل اى احدهما اولا والاول ان النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
(حيث كان ردا للكفرة والقائلين بتماثلهما منه)
الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لان
سوقه لها ومن ههنا ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا
ينافي تباينهما وجودا لانه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين
والثاني اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه
شبهة الثاني المأول الشامل للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول
اما ان يحتمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما يأتي
في نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد اولا

اولا والاول المفسر والثاني المحكم كقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم
القيمة والكل يوجب الحكم ويتقدم كل منهما على ما دونه عند التعارض
والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي وان كان لنفسه فان
ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا يدرك اصلا فمتشابه والخفي كآية
السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاص كل منهما باسم
آخر فان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه
في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم
بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا والمشكل اما
لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن و
واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم لاشتباه الحال
لانه ظاهر من وجه حتى ينتقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من
وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق ما
(رد لصاحب التوضيح منه)
بالظاهر في الغسل حتى وجب فيه سواء كان من جنابة او غيرها وبالبا
(فيه رد لصاحب التوضيح منه)
طن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان لحدث اولا وانما يعكس
لان صيغة التطهير في آية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في آية الوضوء
عليها او لغرابته من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة استعارة
القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلها من ال
الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة
غريبة والمجمل ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان

من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع
او للنقل كالربوا فانه في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما با
لاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في
الاشياء الستة فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد
ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء
والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر اي الفكر القليل
لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان والمشكل
التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله
من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم والمجمل
طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا
كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج الى نظر لضبط الاوصاف
الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك والمتشابه
قال ثم النظر والتامل ان احتيج اليهما كما في الربوا او المتشابه التوقف
عند طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا
الله الدالة على تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن رأى
الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل
المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون الحكمة
في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف

بالتوقف عن الطلب والتامل جوابه دخل مقدر تقريره ظاهر لا يقال فعلى
هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء
في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهم ولم ينكر عليهم احد من اهل
تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابهات
لانا نقول عدم الانكار ممن قراءة الوقف على الله انكار من القار
ئين بتلك القراءة على المؤولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت
كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى
الرشاد شبهة لما ذكر المفسر ان بيانه بدليل لا شبهة فيه ناسب
المقام ايراد هذه الشبهة وحلها تحيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار
والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى
الذين ظلموا قالوا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا
كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ او المعارض العقلي
الاول مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فاللازم عدم واحد
منها ولذلك عطفه باو وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل
اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما الا
العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء
وبعدم الوجدان وغاية ما يفيده الظن واجيب بمنع ظنية الوجوديات
في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء

وهي فالكون مثل ضرب فعل ماض ونحو ذكر رفع الفاعل ونصب المفعول
ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة
على ارادة الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يوجد في كلام
من المتواترات لغة ونحو امعه من القراين ما يدل قطعا على المراد فيكون
قطعية الدلالة على المطلوب قيل من ادعى ان لا شيء من التراكيب يفيد القطع
فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد ونحوها من الامور المحضة المستفيضة او بعد
العناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بوا
سطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في المعنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني
علم الطمأنينة

باب البيان

لما كان الفرق بين المفسر
وما دونه باعتبار القبول لبيان التغيير وعدم القبول له والفرق
بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان التبديل وعدم القبول له احتيج
بنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث ببيان
البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الآتي ذكره في التقسيم الرابع
ملتبسا بطريق الضرورة ناسب بيان تقديم الضرورة كيلا يشتبه
الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق
احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء او ما

لم يقل والعناد كما قاله صاحب التنقيح فان الكلام
لو ان اللازم صح لا يعنيه فان اللازم الام
ان كان مقرونا بالمغالطة فاللازم الام منه
الاول والاتفاق اللازم الاول ان
انما توجه هذا الرد عليه لانه سلك طريق النقض الى
المعارضة ولو سلك طريق الرد المذكور اذ تعاقل
جمالي لم يتوجه عليه الرد الذي حاصله
ان يقول ما هو جواب الذي عقلت عليه فهو
التمسك بانضمام الدلالة عقلية
جوابا عن شبهتكم هذا منه

صاحب التنقيح ادرج هذا الباب في
ركن السنة ولا وجه له لان المذكور
فيه ايضا من المباحث المشتركة بين
الكتاب والسنة فجعله ان يذكر مع
اضواتها في ركن واحد منه

ذكر في التلويح ان البيان يشارك
العام والخاص من جهة جريانه في
الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها
على ذكر البيان اقتداء بالسلف
وذكر بعضهم العام والخاص ونحوهما من
احوال اللفظ ونظم الكتاب بما كان
متواترا محفوظا الحق تلك المباحث
به وذكر عقيبه واما البيان فلما كان
شاملا للقول والفعل كان الكتاب والسنة
ان يؤخر عن الكتاب والسنة
الشاملة للقول والفعل فنا وعلى
جهي زاده

او ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق واغاز به هنا انتظم
التعريف بيان التبديل فهو اما بالمنطوق كمنطوقا او غيره الثاني بيان الضرورة
والاول اما ان يكون الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظامه
استثناء والتعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه نسخ عندنا والاستثناء وضعيا
كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية المدة التي دل عليها الغاية من فحوى
الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان التغيير يجوز بخبر الواحد في جوازه
به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى بذكره وان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تأخيره الا اذا كان
مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا لازما ويكون
بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان فح لا يجوز تأخيره عن وقت
الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق لانه تكليف ما لا يطاق
ويجوز تأخيره عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض
الشافعية فانهم لا يجوزون تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت
وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في المجمل فمذهبه ان ما افتقر الى
البيان ان كان مجملا جاز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا

51

فلا يبعد وقد ورد صاحب التنقيح
ثم انه اولى كما ذكره في التلويح لكن لا يخفى منه

فانه ليس باظهار المتكلم المراد من الكلام
السابق بل اظهار انتهاء كونه مقيدا منه

فيه رد لصاحب التنقيح منه

منه

فيه تعبير لتحرير التنقيح
عرفيا كان او وضعيا كالاستثناء و
والمستغرق بالاخص من المستثنى منه
تغييرها فاحفظه منه

فيه تغيير لتحرير التنقيح
قوله تعد من الغيب بيس منه لعقد الشرطين
اما الاول فظاهر واما الثاني فلدلالته
الحال على الاستغراق في المخاطبين على
ما قررناه في موضعه منه
وههنا ظهر ان حكمهم بعدم جواز التأخير
غير شامل لجميع افراد البيان المذكور منه

فيه تغيير لتحرير التنقيح منه
كلام صاحب التنقيح خلو عن هذا
التفصيل منه

لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم نص في التراخي وعلى صريح في اللزوم
واللزوم في غير بيان التغيير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان
التغيير دلالة وفيه نظر لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على
عبارة اللزوم فلا بد من صرف التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر
الواحد لا يجوز ابتداء انما قيد به لانه يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد
بعد ما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان كان البين قطعيا سواء كان من
الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصلح
مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير
عندنا خلافا للشافعي فانه بيان تغيير عنده لما تقدم ان العام دليل فيه شبهة
عنده فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في
الكل فيكون التخصيص تغييرا للموجب ولا موصولا اي لا يجوز بيان التغيير الا
موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال او
نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء متراخيا لما اوجب
النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة عينا اذ ح يكون اللازم احد الامرين الاستثناء
او الكفارة بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه
اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه الخلاف
روي عنه انه قال يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وانكر
عليه اعراء في ذلك وقالوا لو كان ما قاله جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك

بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض
لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع
في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا الحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على
تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل
الثبوت على ما يأتي في فصل مفهوم المخالفة بناء على ان الكلام اذا لم
تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ ح لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق
على تقدير المغير لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات وكذا التخصيص
اي لا يصح التخصيص الا موصولا خلافا للشافعي بناء على ما تقدم
انه بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف
بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل متراخ انما
الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى
على ما كان فلا وجه للاحتجاج اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول
لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة انها تتناول كل فرد
من جنس البقر على سبيل البدل ثم بين متراخيا ان المراد بقرة معينة
ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص بعض ابنائه متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله وما تعبدون من دون الله روي انه
صلى الله عليه وسلم لما تلا الآية على المشركين قال له ابن الزبعرى قد خصمتك ورب
الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح

عبدوا الملائكة فقال صلى الله بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فخص عزير وعيسى والملائكة عليهم متراخيا لان الثابت بها على تقدير
تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك والا
دلالة المذكورة قاصرة عن بيانه والمجوب من طرف اصحابنا بان الاول
نسخ للاطلاق لانه متاخرة في خلافية اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين
الشافعي في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص
العام وتقييد المطلق وما ذكر جوابا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني
وبان الاهل لم يكن متناولا للابن والكافر لان من لا يتبع الرسول لا يكون
من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه ايضا متاخرة في غير
محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب
انما يناسب من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا
يساعده اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة دون التابعة في الدين
وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة لا لان ما
لغير العقلاء لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة
على ما صح عنه قوله صلى الله بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لدفع ذهاب
الوهم الى التناول لهم صلى الله نظرا الى الظاهر لما مر آنفا **واعلم** انه لا فرق
بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي لما لا

لا فرق بينهما في كونهما بيان تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق
بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي
لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا **فصل في الاستثناء** من الثني
تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته **واعلم** انه لا شبهة
في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل
عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما بعرف اهل النحو
وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع عن تقسيمه اليهما ولا عن
تقديم تعريف الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة ونحوها الا
ان المقصود ههنا لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن البيان وانما
ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الاستثناء المشترك
بينهما وصيغة موضوعة لمنع بعض ما يتناوله صدر الكلام عن الكلام عن
الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف لفظي
فلا تاثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما يتناوله
لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالا او نحوها انما ذكره
باداة الفصل لان الشرط واحد من اداته لا بعينه وبه خرج سائر
التخصيصات هذا الاشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون الاستثناء
مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل النحو واما في الشرع
فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكره وعرفي وهو التعليق ظاهرا
تستغفي على وجه هذا القيد ان شاء الله تعالى بمشيئة الله تعالى قال في البديع

احترازا عن قسم الصحيح فانه داخل الحد على ما نعق عليه
لما كان البعضية متحققة بحسب الغبوم في قسم الصحيح لم يبالوا بعدم التقييد
فتامل حوى زاده

ما ذكره ... من التخصيص
الفاضل التفتازاني
في الصورة الاولى للاول لا للثاني
ههنا فان العام وبالاستثناء
للنسخ فيكون من قبيل التخصيص
البتة فتامل حوى زاده
فما ذكر صاحب التوضيح وزعم انه تحقيق ليس
بشيء منه

لا نسلم ان اطلاق الاهل بالنسبة الى الانبياء
على اتباعهم ليس مما ... العرف
لا يجوز عده من المجاز والزائد في التحديد
على اسلوب ما في التوضيح والتغير العراد ...
في صورة القطعي ليس وله اعتراض ولكن
الامر بعد ذلك حسن حوى زاده

رد لصاحب التوضيح والتنقيح

انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق
اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين
ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان
المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض مشايخنا قال الا
ستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا و
استثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق
انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قبيل الاستثناء المستغرق
داخل فيه وليس بحيث من النوع الثاني وهذا اي القسم الوضعي ابطال واعدام
صاحب التنقيح منه
للحكم من الاصل فيما يتعلق باللسان من الاحكام نحو الطلاق والعتاق واما النية
فعل القلب فلا تاثير فيها للاستثناء عند ابي ح ره ومحمد وتعليق يكون
بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع الطلاق اصلا عند ابي ح وابو يوسف
فلو حلف لا يحلف بالطلاق فقال انت كذلك حنث بذلك عنده لا عندهما ومن ههنا ظهر ان
حقه ان يذكر في هذا الفصل من حيث انه استثناء لا من حيث انه
تعليق وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو
البعض وتغيير من وجه لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه يشمل الكل وكذا
النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر الى المدة على ما مر فيما
تقدم ولا تعرض فيه لنفي الكلام صح وتوهم انه تغيير محض بمعنى الكلام
فقد وهم ولا تناقض في الاستثناء هو دفع لما يتبادر
اليه الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في

فاذا قال لغيره ان اصوم غدا ان شاء الله تعالى يصير صائما ويحمل الاستثناء على الاستعانة والتوفيق منه

اختار صاحب الهداية الى هذا الاختلاف حيث قال في كتاب الاقرار ان الاستثناء بمشية الله تعالى ابطال وتعليق منه

لان الاول يشترط الوصلين فان من بوجود التعليق الحقيقي فيه ممكن كونه استثناء في مصطلح اهل الشرع بخلاف الثاني فيه يكون بيان التغيير خارجا عن مباحث هذا الفصل على اصلهما فمن عده من باب التغيير ثم يدرجه في قسم الاستثناء لم يكن على بصيرة كما لا يخفى منه

بمعنى الاستثناء بان شاء الله صورى ان ذكره منه

ولم يدر انه ناقض ما قدمه في التقسيم من ان تعلقه للازم معنى الكلام لا لنفسه منه

فالاثبات والنفي لم يتواردا على محل واحد منه

هذا الرد لصاحب التنقيح منه

في بعض العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى منه
للمستثنى بحسب الارادة بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه
لشمل الكل وكان القوم في دفعه على طرائق قددا افترقوا ايادي
سبا وذهبوا بددا واختلفوا على ثلثة مذاهب اذ لا بد من احد
التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة واسند اليه
فالتناقض ظ وانتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه والاخير
اولى المذاهب واوثقها وعلى الاول ان اريد بها السبعة فهو ثانيها وان
لم يرد بها السبعة وهي مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو
مذهب الحنفية ان العشرة في قوله له علي عشرة الا
ثلثة اطلقت على معناها فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج
منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج عنها ال
ثلثة فلم يقع الاسناد الا الى السبعة والثاني وهو مذهب ال
شافعية انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له فهو اي
قوله الا ثلثة كقوله ليس له علي ثلثة فيكون كالتخصيص بالمستقل في
ان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض الآخر
على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب الاول
هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا في
دفعه ان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا تحتمله

فالاثبات والنفي لم يتواردا منه

قال صاحب التنقيح قالوا هو بيان تغيير لانه يغير ثم قال واختلفوا في كيفية عمله فعندهم ان يكون هذا الاختلاف بين القائلين بالاول ولا صحة له فان اصحاب المذهب الثالث لا يقولون بالتغيير اصلا منه

عبارة التنقيح والاستثناء بيان لهذا وبيانه اوضح كما لا يخفى منه

هذا التخصيص غير مذكور في التوضيح والا بعضه منه

وانما قال بعبارته لانه قد يثبت مخالفا لحكم الصدر باشارته على ما تقف عليه منه

اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فان المشترك اذا
خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث وهو مذهب
القاضي ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كانه وضع له اسمان
مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة
فمذهب يشارك الاول في كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الا
ستثناء فان الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم
بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته أو لانه يفارقه من حيث ان الاستثناء
ح يكون في العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال له علي سبعة و في
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني حميد غير زيد و لا
دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة
وعلى الاول يكون آكد في دلالته على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم
منها اي من التخصيص المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان في ذكر
المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة الى
ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف قاله على سبعة و جاءني غير زيد
والقائل ان يقول لا نم ان الاشارة الى ما ذكر بل الى ان حال المستثنى
خلاف حال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا كذ
كذلك يكون بالاختلاف فيه وجودا او عدما بان يتحقق الحكم في احدهما
دون الآخر فيكون الآخر مسكوتا عنه ثم يفارقهما اي الاول والثالث الثاني
في انه ح يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه

مثلا على المذهب الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية بطريق الا
العبارة لا بطريق الاشارة والمفهوم وقال ابن الحاجب في رد الثالث انه لم
يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي من ثلثة الفاظ ولفظ الا الاستواء
ولا مركب الجزء الاول وهو غير مضاف انما اعتبر ابن الحاجب
هذا القيد كيلا يتجه النقض بمثل ابي عبد الله وعلى ما ذكر من المذهب الثاني
يلزم هذا المحذور ايضا ويرد ذلك على من تصدى الجواب عنه بان المراد بعشرة
من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة فكانه قال
على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين في المعنى لا الموافقة في الو
ضع فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم ما ذكر من المحذور
لان مبناه على ان يكون الوضع في الاول جزئيا فتعدد اي بشيء
اذ لا يخفى انه لا يفي بالمقصود وهو دفع التناقض بطريق ما
ثالث لان المفردات ح اي على تقدير ان لا يكون للقول الاول وضع
جزئي مستعملة في معانيها الافرادية فان اريد في المثال المعهود
عشرة والمسند اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول
وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب المذهب
الثالث على التاويل المذكور مجرد قول بلا معنى لا يسمن ولا يغني فقيل
هذا المذهب هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي
الامام ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي
مائلون في الاستثناء الغير العددي الى المذهب الاول بحكم الوضع وقد

في التوضيح اي المستثنى وليس بشيء ... منه

وثمرة الخلاف تظهر فيمن قال علي الف الا ثلثة ... والشك في المخرج ... منه

فيه تعريض على ما قيل ... منه

فيه تعريض بتزييف التصحيح منه

وقد فهم هذا من قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن فهم مما ذكروا
في كلمة التوحيد ان اثبات الآله بالاشارة ان مذهبهم هذا الثالث اي ان الا
ستثناء الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فيه
فصار كقوله لا آله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص بالوصف
عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة على وجوده فيه بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو المذهب الثاني
لان النفي والاثبات عليه اي على هذا المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة
فعلم انه ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول بحكم
العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف لل
لصدر بطريق الاشارة دون العبارة يعني الكلام في ثبوت هذا العرف
وفرقه بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الا
ستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه
اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الاول
وتكلما بالباقي في حق الحكم نفيا واثباتا بالاشارة يعني ان في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق توفيق فانه بين الاجماعات الاربعة
وفي العددي ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا ان كان لي الا مائة فكذا
لا يحنث ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة
فلا يشترط وجودها ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء لانه
كقوله ليس له علي سبعة واحتج على المذهب الثالث بابطال الآخرين بانه

فيه رد لصاحب التنقيح منه

عبارة التنقيح كالتخصيص منه

٥٦

بان وجوده

الكلم مع عدم حكمه في البعض بناء على مانع شايع كالعام المخصوص الذي
انعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام الكلم الموجود اللازم على المذهب
الاول والثالث فغير معقول ثم قيل لان دلالته على عدم الشيوع
وهو لا يناسب المقام وباجماعهم اي اجماع اهل اللغة على انه من
الاثبات نفي وبالعكس وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان
حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفي حكم المسكوت عنه
وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد هنا الاجماع المعهود وهو
اجماع الموحدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات
الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه واما قيل في رد المذهب المذكور لو كان
المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء
نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم التسلسل تقريره
ان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج
النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود
بان ما ذكر من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان
لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من
المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء
عبارة عن منع بعض ما يتناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه
فما يلزم من جواز استثناء بعض الافراد المجمع عن اللفظ المستعمل

فيه رد لصاحب التنقيح منه

بعد تسليم انعقاد اجماع الموحدين على
ان ذلك في اجماع اهل اللغة فيحول وارده

عبارة التنقيح الا النصف وستعرف
مع ما فيها منه

فيه تغيير يبين تقرير التنقيح منه
ادالته ولا يخفى فساده
في التنقيح تقرير اللازمة منه
على من تأمله في تقرير صاحب

بعض التقرير يبين ما في تقرير صاحب
التنقيح من القصور منه

هذا هو المشهور الوجه النظر في تقرير ما ذكروا منه
ما في التوضيح معتبر ووضع

فيه تعريض لصاحب التلويح حيث قال
تقرير السؤال ظاهر من الكتاب منه

بعض التقرير يبين ما في تقرير صاحب
التنقيح من القصور منه

رد لصاحب التلويح منه

في معناه المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذكور والتعبير في جعلوا

الاصابع في اذانهم الاصول لها بان يراد بالاصابع الانامل فيخرج منها

الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان قوله في آذانهم لما دل على

ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع

خلو عن تلك الجهة اذ لا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء

واجيب عن الوجوه المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعلام

للمتكلم اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة

تعسر اي تجويز للتكلم باثبات اثره واما على الاول فلان الاطلاق او

والاخراج اثر الوجود والتكلم بالباقي انما نظر الى الحكم فلا بناقضه اي فلا

ينافي وجوه التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته على نفي

المذهبين الاخيرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين

لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء

كي لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان اطلاق المجاز باعتبار اطلاق

الاسم الكل على البعض شائع حتى في الكلام فان زيدا مثلا يطلق ويراد

بعض اعضائه ولان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس جاء

جواب عن الوجه الثاني وتقريره نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن

لا نسلم انه على حقيقته بل هو مجاز ولان المراد انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم

الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر والثاني اخص من

الاول فوجه المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذا اصح له في بعض

هذا الجواب مع ما ذكر في التنقيح منه
ذكره في التلويح صدر زاده
وهو جواب التنقيح منه
وهو جواب التنقيح منه
واما ما قيل الاصل كونه في المجاز فلا يصار اليه
الا بدليل فمعه دليل مستقل على نفي المذهب
الثاني والتوجيه بانه جواب بطريق المعارضة
يأباه التخصيص اذ يكون جوابا عن
الوجوه كلها لا عن الاول خاصة فخارج بحث
هذا هو المذكور في التنقيح منه

عن
وتفصيله بان يقال ان اريد اتفاقهم على
ثبوت الكلام منهم على نفيه بطريق التخصيص بلا تأويل
وبحث فلا نسلم ذلك وان اريد اتفاقهم على
ثبوته منهم مطلقا فمسلم والكلام لا يحتاج الى نفيها
لانه ماولة منه

الصدور كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

فانه كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لانه كان له ان

يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال

الانقطاع منقطع اي لا وجه لان يكون قوله الا خطأ استثناء

منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه

اي لان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون

مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه مو جه على حسب العوامل فيكون

من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه

ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله اي على ابطال كون الاستثناء من

النفي اثباتا وبالعكس بان قوله صلى الله لا صلوة الا بطهور كقوله لا

صلوة بغير طهور ولو كان اثباتا ونفيا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل

صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة مع

الطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء

متعلق بكل فرد تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من

الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب

الكلي المعدولة المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا

في حالة اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ

لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط له

الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء

التلويح
رد لصاحب
يعني انه باطل بالاجماع وكونها باسره بانه لا يجوز
اذن الشرع بالقتل الخطاء ولان جهة الحرمة
ثابتة فيه بناء على ترك التروي والتثبت
في الحظر والاباحة ولهذا وجب
فيه الكفارة وهو كان مباحا محضا لما وجبت
فيه الكفارة ولان اللازم الاخروية ثابتة
منه

ففيه ان اللازم بالنسبة الى المضطر مع
ان الكفارة تجب بفعل الكره
تجب مع ان الكفارة
يفعله مسهوا فانه لا يعرف في الشرع كفارة
مع ان الكفارة لا اكراه والضرورة
تجب مع ان الكفارة في الحرمة باقية والكفارة
اما لكفارة القتل فلان الحرمة
على الكل اذ الا انه سائر الكفارة ايضا
على تعيين ما ذكرناه صدر زاده
ذكره صاحب التلويح
ذكره صاحب التنقيح منه
رد لصاحب
واما التمسك باصالة الاتصال فلا يجدي
لجواز العدول عن الاصل بقرينة عدم
ظهور ما يصلح المستثنى منه

رد لما في التنقيح منه
وهذا الرد الى آخره مذكور في التلويح
صدر زاده

من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي من الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة حال اقترانها بالطهورة

وهو باطل لما مر فليس شيء للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما الا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا من جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا من القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يبر باكرم رجل عالم واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون في العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا ثم ثنا وه عدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فردها وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاثبات ايضا يوجد ذلك الموضوع لا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها نفي هذا الحكم وقد ثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري اي المنكر الصانع يجب في الشرع جواب من الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسيق الكلام لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده نعم اشارة على المذهب الاول لانه لما ذكر لا اله

وفيما ذكر الا ان التخصيص بانه مخرج في باب العبادات والتوضيح منه
ان الوفاء بطريق الاستثناء او بدليل على ان الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازه وبما حكم علته عنه
الا يكون فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الا تبدله فيعم لعموم العلة وخرد عليه انه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يتوقف الى انتفاء آخر على انه لو ثبت العلية لم يجز جواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور منه

ومن حلف لا اجالس الا رجلا عالما كان له ان لا يجالس عالمين او اكثر بحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا النوع منه بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا منه

الا الله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف الصدر وان لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لا وجود الا الله لما كان ثابتا في معتقدهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق الادات ان تقلب عبارة اذا سيق الكلام لما ثبت بها الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة ونحوه متحقق بينهما فانا اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تعالى بطريق العبارة على المذهب الاول مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فثبت بالوكالة حكما لا لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة مهجورة شرعا فانه قد صيرها الاقرار والانكار قصدا فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح

في التلويح ان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح الاخراج ولا يمنع ما في قوله لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها من عدم الانتظام مع تعقيبه الثبوت فيما قبله بقوله ضمنا

عطف على ما تقدم من قوله وكل بالخصومة
والمستثنى اراده من جهة اللغة منه
عطف على قوله بيان تغيير منه

الا استثناء مفعولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة
قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار
ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه
مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء احدهما كان ولا يلزم
التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يتاتى ذلك على
الوجه الثاني لان استثناء الانكار ليس تغيير الحقيقة اللغوية بل
ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ولكن لا للدليل الذي
ذكره في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا
بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من
الخصومة فلا يصح استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء عن
نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء هو ان
يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا مسئلة الاستثناء متصل ان
كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما
تقدم ان المعنى العرفي في الاستثناء مشترك بينهما فيصح انقسامه
اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه فقال اصحابنا ان الاستثناء في
قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لان ذكره فخر الاسلام ان صدر الكلام
الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون ليس مستثنى
منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والرماة التائبون
منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن ا

عن المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا يحمد كون الفاسقون احد الكلام
والتعرض له في تعليله والتقريب تيم بعدم كون التائب من الفاسقين
حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم المستثنى على
تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما
تقدم انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكره
ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور تبعا لان المتصل هو اخراج
المستثنى عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول
المذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وههنا ليس كذلك لان
حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم
لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى
فاسقا بعد التوبة وهذا حكم آخر واعلم ان انتظام الاستثناء يتحقق
بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والآخر ان يكون داخلا
فيه ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار
فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه
ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا حكم آخر فالاستثناء المنقطع هو ان
يذكر شيء بعد الا وغيرها غير ممنوع عن الدخول في حكم الصدر سواء
تناوله الصدر اولا ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد
سلف قبل نزول آية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن الصدر



لانه غير قابل لان يدخل فيه بناءً على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما
لا يمكن دخوله فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم آخر وهو انه غير مواخذ
به مسئلة الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى
منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا مماليكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في
شرح المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح
استثناء الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي
او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقد مر مثاله فان
المستثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود
نحو نسائي طوالق الا زينب وهندا وعمرة وبكرة او الا هؤلاء او الا نسائه
سواهن حتى لا تطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما مر
تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه
شيء يكون الكلام عبارة عنه مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل
الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو كآية القذف فالظاهر
ان ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما قال فالظاهر ان ينصرف
ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل والى الاخير خاصة وانما
الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقربه من الاستثناء متصلا به وانقطاعه
عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها ولدليل آخر تقريره انه بسبب الانقطاع
يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الا
تصال الذي هو شرط الاستثناء ولان الضرورة اطلعها لينتظم الضرورة
ودرج اتصل باعتبار ضمير او اسم اشارة منه

[هامش: ... علي ما نبهت عليه فيما تقدم منه ... مذكور في التلويح لكن في ... [illegible]]

اليها بسبب عدم استقلال الاستثناء والتي هو سبب توقف صدر الكلام ومن
قصرها احديهما فقد قصر تندفع بالانصراف الى الواحدة وقد انصرف
الى الاخيرة بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولما استشعر ان يقال الواو
للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تدارك بقوله
ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم في الاستثناء اي يعني ان العطف لا يفيد شركة
الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف التشريك في الاعراب والحكم فلان لا
يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام لا حكم له اولى وصرفه
اي صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف فان الاولى
فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد تنزل بعد اثبات
المطلوب على وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها الجدال والقيل والقال لان
الاوليين منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأ
نفة بصيغة الاخبار دفعا لوهم وهو استبعاد كون القذف
سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي قائمة هنا لان
القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا
بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا
العقوبة لان العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب
الفسق حتى تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف بالواو
على الحكم بالواو والا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة

[هامش: رد لصاحب التنقيح ... وصاحب التلويح ... رد لصاحب التنقيح عبارة ولصاحب التلويح اشارة حيث صحح صاحب التنقيح بالعلاوة ... اقتصر على ذكر احتمال الصدق لكفايته في المقام منه ... هذا التعليل لم يذكر في التنقيح منه ... رد لصاحب التلويح منه ... رد لصاحب التلويح منه [illegible]]

لانه غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم
انا جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة
وجعلنا الثالث مستانفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء
اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم
عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزم القول بتعلق الاستثناء بالاخير
تين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد
ايضا عن الثالث على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل
لا يقال انما لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب
الحد لانه لا فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه
حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظني يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور
المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح
الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط
الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة ايلام
كالضرب بل هو اشد في كونه جزاء الموجب الذي تقبل شهادته من
الجلد للسفيه فعلم انه يناسب الحد والمقصود من قوله تعالى ولا تقبلوا
وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمته فعلى
تم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه
حق العبد ايضا فما دل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان

رد لصاحب التلويح منه [illegible] حسن چلبي

61

الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح
طلب العفو ولا يسقط الحد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة
هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم
يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان تغيير الشرط اما انه
تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير القاء او يثبت موجبها واما انه
بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم
بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد
بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه
قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قدم ان كلمة على
تستعمل في الشرط يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع
لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه
شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط
بل هو بيع شيء من الشيئين اي احد النصفين من نصف
العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط
حقيقة فلا يفسد البيع **فصل في بيان التبديل** اي النسخ
لما كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيا
نا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع
به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام ههنا

فعل المقذوف لان مقتضى الرد والنهي [illegible] الرفع يمكن ان يقال الاصلاح [illegible] مفضيا الى العفو [illegible] حوى زاده

وبالجملة بعض تفصيل [illegible] التمام في فصل [illegible]

كالقتل فانه بيان [illegible] الاجل [illegible] المقتول [illegible] جعل فعل القاتل [illegible] للقصاص

في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل
شرعي متراخيا اعتبروا هذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان
التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه
فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا
خلاف حكمه المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم
والصلوة وهو جائز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرائع خلافا
فالغير العيسوية من اليهود وواقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني
والظاهر انه يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة
على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل لكان نسخا
لكن ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد في انتساخ الزائد
على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا ينافي انكاره وقوع النسخ
اسلامه واما التوجيه بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى و
عيسى بشرا بشرع محمد صلى الله واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان
الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع فلا يجدي نفعا ونفي النسخ لان التوقيت المذكور
لا ينافيه وان اريد التوقيت بالنظر الى المكلف فدعواها في كل شريعة
متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر اذ لا بشارة في
التورية بشرع عيسى صلى الله وقد نسخ بعض احكام التورية

على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في
الآتي ايضا لان المطلق موجبه العمل في الحال والمستقبل سواء كان
ذلك للدلالة اللامي على التكرار او لوجود السبب على اختلاف الاصلين
وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب ولا نعني بالتبديل الا هذا او
من اليهود من انكر نسخ شريعة موسى صلى الله تعالى فهم ثلاث فرق
جمهور اليهود فانهم لا ينكرون الجواز ويخصون الانكار بشريعة موسى
صلى الله بخلاف الجمهور وادعوا ان موسى صلى الله قال ان شريعتي لا تنسخ
وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم فتمسكوا بالسبت
اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وادعوا
انه مكتوب في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن
في رسالة نبينا صلى الله قالوا من اهل العلم في السبت لا يجوز تصديقه
صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنها بمنع التواتر
اذ لم يبق في زمن بخت نصر عدد يكون اخباره تواترا والوثوق
على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض
الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مامورا
ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي
تناول موجب النص المنسوخ زمان ورود الناسخ وهذا تكليف
بالمحال وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ
لحكمة لولا لكان العبث على الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن

المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذوران المذكوران واجيب
عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وحدة الزمان لما عرفت انه بيان
لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الآمر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا
متمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة بذبح ابراهيم صلى الله جواب
عن سؤال مقدر تقريره ان ابراهيم صلى السلام امر بذبح ولده ثم انتسخ
ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه والفداء اسم
لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر بالذبح
مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني لانه انه
انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى
محققا رؤياه بقوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي
حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر بل الشاة
كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى انه تقدم
على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر مضافا الى الولد
حقيقة لكنه امر سرى الى غيره فيفديه آخر بنفسه بان يتقدم عليه حتى
ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده و
اذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم صلى السلام ممتثلا للحكم الثابت
بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ تباين الفداء مع بانعدام ركنه فانه
بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب
قائما والولد حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه الاول بان لا ابتقاء

بالاستصحاب لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الامر لا يوجب البقاء فلا
يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب
لا لانه خ اي لعلة تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ور
د فيه امر اي نص كان في زمن النبي صلى الله انما قيد به لان الشرائع
صارت مؤبدة قطعا بوفاة النبي صلى الله عليه على تقريرها وكفى بذلك في
خبر منا ببقاء الاحكام فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه صلى
الله حجة الا وقت نزوله لا لان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور
لا تصحيح له بدفع ما اورد عليه بل لان الاستصحاب حجة في زمن النبي صلى
الله بناء على انه لو نزل مغير لبينه فلما لم يبينه علم انه لم ينزل فمثل
هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هو في
حجيته في غير زمن النبي صلى الله بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء
انما هو في الامر المطلق فلا يتمشى الجواب المبني عليه في غيره من النهي والامر
المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع به عرق الشبهة العامة
لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا
سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح
الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى صلى الله خاصة بان حل الاخوات
في شريعة آدم صلى الله حل الجزء اي حواء صلى الله له لم ينكره احد ثم
نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم صلى الله غير تام لان مبناه على

ان يكون الاباحة الاصلية بالشرع والخصم فيه وراء المنع اي ماله ان
يمنع المنع الى ان يثبت وانى ذلك واما محله اي محل النسخ فحكم
شرعي احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب
وجهل فرعي احترز به عن الاحكام التي تتعلق بالعقايد وهي اصول
الشرايع لا تتبدل بتبدلها غير مؤبد احترز به عن المؤبد عبارة كان مثل
قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله
صلى الله الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض النبي صلى الله
على تقريرها فانها مؤبدة بدلالة انه صلى الله خاتم الانبياء صلى الله ولا
موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يتعلم يلحقه تابيد
ولا توقيت لانه قد يلحقه قيد للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل
صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالتابيد دوام
الحكم ما دامت دار التكليف واما شرطه فالتمكن في الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن بالفعل
ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل
فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه صلى الله امر ليلة المعراج بخمسين
صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن
من الاعتقاد فقد وجد في حقه صلى الله وان لم يوجد في حق الامة ولا نع
لكن ابطال مع عمل المنى الغا شرعي في ابطال دليله فقال المقصود من

عبارة التنقيح نصا ولا يخفى ما فيه

74

من التكليف بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذي
لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والآخر زيادة تسقط بعذر كالا
قرار في الايمان واما ذبح ابراهيم صلى الله فليس من هذا القبيل اي من
قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بل على خلاف القطع بانه ممكن من
الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ ام لا والحق انه
ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم
حرمة الاصل وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لانا نقول لا نم كونه نسخا انه
وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد
ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا
يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها ناسخا للوجوب لانه مردود بانه زوال
الحرمة بالوجوب ليس نسخا لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وبذلك الدليل
يثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون الو
جوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد بقي واجبا
وواجب الذبح لم يزل وجوبه ثانيا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو
اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون ناسخا ولا
منسوخا على ما يأتي وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به النسخ كنسخ نكاح
المتعة فانه ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في حيوة النبي صلى الله
لانه منفرد ببيان الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبا

لعكس

خلافا للشافعي في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة وانه
دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ولقوله صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ
الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فيجب سد هذا الباب
واجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الآية اسم
النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيفا ولم يقل
احد ان الآية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثاني بما ذكره
بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره بقوله والامر بالعرض فيما
يشك في صحة اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم او نقول المراد اذا اشكل تاريخه فالمعنى
وما خالفه ولم يقبل التوفيق فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من
الطعن ينتظم الاتفاق يعني ورد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ايضا فان المصدق قد يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب
يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان
الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته
والنافي نسخ الكتاب بالسنة فقول عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله

صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله
تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك
بما نسخ تلاوته من الكتاب واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر
الراوي فوهم منشاؤه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب
بالسنة بخبر الراوي وفي العكس اي حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه
صلى الله عليه وسلم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا
ما ورد على الاول ولانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا فيجاز ان يبين مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة
بانتساخ آية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا
وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الآية تمامه
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا بقوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم با
لحجارة ورد الاول بان انتساخ آية الوصية بآية المواريث اذ في الاولى جمع
ضمن الثاني تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اي الى ان الايصاء
المفوض الى العباد قد تولاه بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله وبقوله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعارا بان ارتفاعها

اى ارتفاع الوصية انما هو بشرعية المواريث واجيب عنه بان الثابت
بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر
بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة واما الجواب بان المنتفى بالآية المذكورة
انما هو وجوب الوصية والجواز انما انتفى بالحديث المذكور فغير تام لان ثبوت
الجواز بالسنة التقرير لا بالكتاب فاللازم انتساخ السنة بالسنة لا انتساخ
الكتاب بها والثانى ما عن عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فالآية
المذكورة لم تنسخ بالحديث المذبور بل بما نسخ تلاوته وبقى حكمه من الكتاب
وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما نسخ الكتاب
بالكتاب فامثلة كثيرة منها نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله
تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم
والفدية كان هو الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز
الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق
خير باعتبار الثواب لقوله صلى الله عليه وسلم اجركم بقدر تعبكم مسئلة لا ينسخ
المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا انه يجوز بالآ
حاد وموجب كونه تبديلا انه لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط
بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا كما يبدأ
التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ فى السنة لا يكون الا الحكم

بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعم وما يتعلق بالنظم وما قيل
انهما قد يرتفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم صلى الله وبعض
القرآن فى زمن النبى صلى الله عليه قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على
تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعى
وانما قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا لا ير
فع به لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط او
واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه دون تلاوته ولى مثلية كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض وهى
ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى لعدم
بلوغها حد التواتر والنص حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما ما يتعلق
بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والآخر بنظمه كجواز الصلوة
بقرائته وحرمتها للجنب والحائض انما لم يذكر الايجاز لان الكلام فى الاحكام
الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم
والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا قالوا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان فى
الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما قالوا لا تحل للزوج الاول
قبل دخول الثانى بعد قوله تعالى لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره انما او
ارتفع الثانى من مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره

ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من نحو لا ينتظم مع قوله وهي ان الزيادة على
النص نسخ عندنا اعلم ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة
صلوة سادسة فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما
النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب
الحنفية والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه
بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
والخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة رفعت حكما شرعيا بعد
ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول
ابن الحاجب وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ
ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر اورد ابن الحاجب هنا
مثالين آخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
كان في الكتاب التخيير بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد الشارع
في امرأتين وهو الشاهد ويمين المدعي ولا يصلحان مثالا على التغيير
المذكور لان فيهما لو اتى به كما قبل الزيادة لا يجب الاعادة او كان قد
خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين

السابقين وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان
صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف يكون نسخا و
الا فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان
اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اي ان لم يكن حكما
شرعيا بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا واختار البعض هذا
القول ذكر في محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي
الحسين لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب
واحدا او احد الاثنين فترفع حرمة الترك واما بالجزء بحيث تغير الاصل فترفع
اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما يكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير
في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فان زيادتها ترفع حرمة ترك ذلك
الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فا
لزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بالجزء بحيث يغ
ير فان زيادتها ترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل في الكل حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب
الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية والتقييد
المطلق يجري على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالوا حرمة
الترك التي رفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة

ترك الواجب الواحد انما يثبت ان لم يكن شيء آخر خلفا عنه اي عن ذلك
الواجب لانه اذا كان لشيء آخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان
حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي فما يبنى عليه وهو حرمة
ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فعلى هذا التفريع
على رفعها لا يكون نسخا فثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر
الواحد ونص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه و
بين مسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا ابدل
التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء
والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد فعلى هذا لا يلزم
التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين
ناسخا لقطعية فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا حرمة الترك
ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف فهي اي حرمة
الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية
شرعيا لان وجوب كل واجب وحرمة ترك اللازم لم يبتنى على عدم
الخلف وايضا الاستخلاف ليس بتخيير يعني ان اللازم فيما قلنا
بر من الصور المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في التخيير الواجب
احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين
هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا الا ان الخلف جعل

لما لم يفرق الخصم بين الاستخلاف والتخيير حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين
وبينا ... الاستخلاف بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ
ابطل ... ببيان الفرق بينهما منه

به حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح
والنبيذ بخبر المشهور اي ان تنزلنا عما قلنا وسلمنا ان الاستخلاف
نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح على الخفين ومسئلة الوضوء
بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا و
قوله تعالى فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد و
اليمين ناسخا وفيه نظر لان انحصار نصاب الشهادة في النوعين لا ينفي
صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس من جنس ذلك فلا يزاد بخبر
الواحد تفريع على ان الزيادة على النص نسخ التغريب على الجلد والتر
تيب والولاء على الوضوء ولم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت
عنه ولا خلاف في ان الوضوء الماء مور به لا يصح بدون النية وهو اي
الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية
فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الز
يادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف
الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم
الكتاب وانما لم يزد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء شرط الصلوة
لا مقصود بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه ياثم تاركه لا لانه
لو كان فيه واجب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز
الصلوة بدونه لئلا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير

لم يقل فلا يكون ان يكون شيء من اجزائه واجبا كما قال صاحب التنقيح لان الترتيب
والتطاهر على تقدير كونه واجبا في الوضوء لا يكون من اجزائه بل ... منه

معناه ولا فساد في كونه واجباً لا جابراً بمعنى ان يكون المصلي آثماً بتركه
مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لان حق التبع ان يكون دون
المتبوع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب في الثاني دون الاول
وهذا سر ان اباح قال في الصلوة بواجبات ولم يقل به في الوضوء
فلله دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو
الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة
وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب لا بترك التنصيص
على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب
عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني لان من جمع ما ذكر
الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه مقدراً لما سكت عنه
الشارع وكذا نصيب رب المال اذا بين تعين الباقي لرب المال
قياساً واستحساناً وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي
للمضارب استحساناً للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه
تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحساناً لانه على خلاف القياس
فان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف
رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة [illegible]

79

مجتهداً او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وتفصيله يأتي في السنة
التقريرية وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور
روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق وبدفع قيمة الولد والعقر وكان يشاور فيه
علياً رض واشتهر ذلك بين الصحابة رض ولم يرده احد ولم يقض
بدفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما
رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو الموجب عليه وسكوت
البكر البالغة جعل بياناً للرضاء والاجازة بحالها الموجبة للسكوت
وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بياناً للا
قرار بثبوت الحق عليه بحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما
لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار
بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعاً
للضرر عن نفسه ويرد عليه ان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكا
ذبة والترفع عن اليمين الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب دليلاً على الا
قرار بثبوت الحق والثالث ما جعل بياناً ضرورة دفع الغرور كالمولى
سكت عن منع عبده حين يراه يبيع ويشتري يكون اذناً خلافاً لزفر و
الشافعي دفعاً للغرور عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت
المولى اذناً والاضرورة في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بمنعه

والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون اسقاطا
لها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشترى
فان لم يجعل السكوت اسقاطا فانه يمنع من التصرف او ينقض
عليه تصرفه والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم
ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند
الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة
ولنا ان الحذف تمييز المعطوف عليه وتفسيره للخفة متعارف في
العدد واذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى يستهجن
ذكره في العربية ويعد تكرارا فيحمل على ذلك ما عطف غير العدد اذا كان
المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة و
قفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف العبد والثوب اي نحو له علي مائة
وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد
حتى يصح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان
في الذمة يعني ان ههنا مانعا آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب
لا يلايم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلهما لا يجب فيها
الا في السلم ضرورة فلا يترك الابهام صريحا به كالمعطوف او دون المعطوف
عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف التقسيم الرابع
باعتبار الدلالة اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في عبارة
النص واشارته ودلالته واقتضائه والمص زاد عليها قسما

خامسا وهو موجب الصيغة والنوع الاول مع بيان الضرورة لما عرفت
ان الثابت به ثابت بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه
الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا
والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان
فهم الحكم منه لغة فالدلالة اشترط في دلالة النص ان يكون مفهوم
ما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد الا ان يفهمه كل من يعرف اللغة
حتى اذا صح له اصلا فان كثيرا من النص يكون مبنيا على علة في معنى
النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه فالا
قتضاء والمقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا
والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع او جزئه اولا
زمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى
لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم
لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس
المذكور في احد الاولين ولم يتفطن له وايضا يلزم ان يكون موجب
الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت بشرى القر
يب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص يندرج هذا في القسم الاخير
فقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من

من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا
يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ الصدقة فهو ا
اشارة في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ا
ثابت اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن اوهم
انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاست
سيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت
اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له
وفيه اشارة الى ان النسب الى من ولدن له اي الى من حكم له الولد لا
الى الوالد حقيقة وهذه الاشارة التي على وفق قوله صلى الله الولد
للفراش وللزاني الحجر مما وفقنا باستخراجه والى اختصاص النسب
له والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب
اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت
هذا وذلك موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء
وما ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل
بالسكوت حيث اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض
للتقدير فهو خارج عن القسم داخل في اقسام البيان الذي

فيما تقدم ممن قال فان اراد ان يستاجر الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا
باشارة النص وان اراد ان يستاجر غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته
لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة
ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ فقوله تعالى عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل
فيه سوال اباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا با
تمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزم التمليك
ومعنى جعله طاعما المباشرة بسبب فعدم كونه مقدورا لا يضره لا
جعله مالكا وانما الحق به التمليك دلالة جواب سوال تقريره ظاهر لان
المقصود بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة الاكل
فقط وفي التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة
اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب
فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة
اذ هي ترد على المنفعة ولا يستقيم ان يقال ان المذكور في كثير من كتب
التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب تداركه
بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر
مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يوكل على ملك المبيح يتم بها المقصود
دون اعارة الثوب وهي ان يلبس على ملك الغير فانه لا يتم به المقصود اذ
المعير ولاية الاسترداد دون المبيح في الطعام فانه لا يملك رده بعد

الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله تعه
ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذى فهم منه لغة ان الحرمة
التافيف لاى لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب على وجه الكمال وكالكفارة
في التنقيح نصا ويفهم من ظاهره ان لا يكون الواجب واجبا نصا ولا صحيح ...
بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل عبارة وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى
الذى يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك
بينهما وكوجوب الكفارة عندنا بالاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان
المعنى الذى يفهم منه ان وجوب الكفارة فى الوقاع انما هو كونه جناية
على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما والحاجة الى
الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد
عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا لان المعنى الذى يفهم منه ان
وجوب الحد فى الزنا انما هو قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى
وهو موجود فى اللواطة بل اشد لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اما
فى الحرمة فلان حرمة الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح
والشراء واما فى السفح فلانها تضييع للماء على وجه لا يتخلف منه الولد
بخلاف الزنا وفى الشهوة مثله وابو حنيفة يقول الزنا اكمل فى السفح من
اللواطة لان فيه هلاك نفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش
اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وينتفى الولد بسببه و
يشتبه النسب والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ...
لما قال انها فى الشهوة مثله وما فيها من تضييع الماء قاصر فى الحرمة ...

في التقييد بالشدة نظر ... في التنقيح لانه ... غير صحيح لان ما يدل على الحكم فى مفهوم ... وان لم يكن الكل ... بالجناية على الصوم ... في التوضيح هو الجناية على الصوم ... والتنقيح ... ما ذكره ... في التنقيح لان الصبر عنهما اشد ... في التنقيح وسفح الماء والشهوة ... ان يعلل بحرمة اللواطة ... لان حرمة الزنا ... على ان الشهوة فى الزنا اغلب ... غير تقييد نسبة التنقيح وتنبيه

ردا للترجيح بما عليه من جهة السفح لا نه تعدية بالحل بالعزل والترجيح بالحرمة عندنا
فى جوب الحد عند تمسكا بما ترجح بها عنه من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة عن الشهوة
المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق
الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب به
الحد وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود
الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف
والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف وعلى الثانى يجب القصاص
بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب القصاص
به هو الضرب بما لا يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك وقال
ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا
اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه جرح اى عند النقض
ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون
اكمل من غيرها وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى القتل العمد واليمين
الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعه ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وفى المعقودة وهو قوله تعه ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب الكفا
رة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت الكفارة
فى المعقودة اذا حنث فاولى ان تجب وهو حنث فى الاصل ونحن نقول

اى تضييع الماء قد يحل بالعزل فى المحل الحلال كتضييع الماء بالعزل عن الزوجة باذنها وعن الجارية المملوكة فلا يعلم كون التضييع حلالا بالعزل فى اللواطة لانه لا يمكن ... الغلام وتقييده بشهوة فضلا ان يكون الابلاء فى اللواطة حراما والتضييع فيها بالعزل فى مرتبة اهل العبادة بالمباح سواء الغلام وسائر الوطى محرره محمد ...

فى التنقيح بدون وفيه ما فيه ... من قال صاحب التوضيح ... الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك ... فى قوله سواء كان بالجارح او غيره بل يكون وجوب القصاص بالمثقل بعبارة النص لا بدلالة النص ...

الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب ولهذا تتأدى مع
الصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر به عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق
المؤثر لتتحقق كقتل الخطأ فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا
ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم
والمعقودة فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل
الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومحظور من جهة الحنث
واما العمد والغموس فكبيرة محضة فلا يليق بهما العبادة لانها
تمحو الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكبائر
لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر والقتل بالمثقل
ليس بحرام محض جواب سؤال مقدر تقريره ظاهر لما فيه
من شبهة الخطاء لانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة تحتاط
في اثباتها فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم
يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في
عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة
بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه
اذا تمكنت فيما تقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة انه شرع

في التنقيح فان اليمين مشروعة [illegible] وفيه [illegible] الى ان [illegible] تستلزم الاباحة والحظر [illegible] عن التنقيح [illegible]

زاجرا

زاجرا والزواجر اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد
حد يدل على هذا وللمحل من جهة انه قوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه
حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل
في فعل العبد ويصير شبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستأمن فان حرمته ليست كحرمة دم الذمي في العصمة لانه حربي بحكم الرجوع
الى دار الحرب فكانت فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر
اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في
قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
عند التعارض فانه حتى يقدم الثابت بالعبارة او الاشارة
على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالا
شارة عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى المراد المعنى
الذي يعلم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس رأيا لا لغة
بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون منصوص
العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما عرفت فيما تقدم
فكما لا يصح لقوله يدرك في القياس رأيا لا لغة على اطلاقه كذلك
لا يصح لقوله بخلاف الدلالة على اطلاقه فيما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص يثبت بها لا به وبالاقتضاء فقد مر مثاله
والعموم لغفولهم عن تحقيقه في النصوص الشرعية تمثلوا لنحو

في التلويح دم المسلم والكافر سيما ذكرنا لا لان عدم المماثلة بدم الذمي يستلزم عدم المماثلة بدم المسلم بدون العكس منه

انما قال صاحب التلويح دم المسلم لان القصاص انما وجب في الذمي باعتبار مماثلة دم المسلم ففيه اشارة الى هذا المعنى چوى زاده

ومن وهم ان الدلالة في مثله ادعائية لا تحقيقية فقد وهم كما لا يخفى على من تتبع لانه لا مساغ لبناء الاحكام الشرعية على الادعاء المحض منه

في التوضيح اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود آه فيه تغيير الشرح بنفسه ولا يثبت ذا بالقياس منه

فصل لصاحب التنقيح ومن تبعه في تحرير هذه المسائل منه

وفي التوضيح بخ اعتق عني ولا وجه له لانه من صلة الاعتاق الاصلية البيع فان صلة [illegible] منه

مذكور في التلويح [illegible]

اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه
قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة
اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا
يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الآمر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا
يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من الاركان والشروط
فقال ابو يوسف تفريع لما مر انه لا يثبت ما يحتمل لو قال اعتق عبدك عني
بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط
كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن وقالا يسقط ما يحتمل
السقوط والقبض في الهبة لا يحتمل انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد
يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول ركنا
البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما
اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم
للمقتضي اي ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول الحالف انما صور المسئلة
في قول الحالف لما ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا اكل تفريع على ما مر من ان المقتضي
لا يعم لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ والمصدر
الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على

الجزء

على الجزء انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل
على الفرد بل بوجود الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف
قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فيعم فيجوز تخصيصها
بالنية جواب عن سوال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام
دون طعام لعدم العموم في المقتضي لكنه لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل
على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست
بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي
فيصير كقوله لا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج
تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد من ماهية الا
كل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالة
لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف النكرة المنفية فان فيها وضعا
نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق
المنطوق وانما صح نيته في قوله لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد
والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا
في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة في بيت واحد فنوى
الكامل فيثبت البيت الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب
تعيين محتمل اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام
هذا الكلام ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا قلنا لا يصح

فان قيل ما في التلويح من النظر فتدبر

نية الثلث في انت طالق و طلقتك لان المصدر الذي يثبت من
المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك
ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت
الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة
ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج ايا
ها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك
بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال و
جعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
تبين الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف ثبت اقتضاء وا
لمقتضى في اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان ثبوت
الطلاق بهذا اللفظ يكون شيئا اخر فيكون من باب العبارة فيصح
نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ الانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال
كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت
طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة في الحال

حقه ان يذكر [illegible] وقد ذكره في
التوضيح عند تقسيمات [illegible]
والتلويح وتحقيق ذلك [illegible]
ان الطلاق [illegible]

وبما قيل لو كان طلقتك اخبارا لكان ماضيا
فلم يصح التعليق لانه تعليق [illegible]
يندفع [illegible] وصورة تعليق
لان صورته تحرره ولا صورة تعليق انت
طالق منه

ولا يساعد الاستعمال [illegible]
بل انشاء [illegible]
اللغة اذ لا يندفع [illegible]
الا اشكال منه

فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت
الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان
ثبوته اقتضاء لا يصح نية الثلث لعدم العموم للمقتضي ولان نيتها انما تصح
بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ
كنية التخصيص وفيه نظر اذ ح لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي
بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في
اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معناه الوضع في شيء
وايضا لا يصح ح ما اشتهر بينهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر
الاخبار وايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة بقوله انت
طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة لاثبات الشرع
ايقاعا آخر منه من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصية الاخبار اعني
احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان قارا
في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصته وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى الانشائي
يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيهما ان قوله انت
طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة و يدل
على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما
التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده تعدده لازمه اي
الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة

قال صاحب الهداية في فصل اضافة الطلاق
ولا يمكن تصحيحه اخبارا فكان انشاء منه

٧٥

واما الاستدلال بعدم القصد به الى الحكم
بنسبة خارجية على كونه انشاء فغير تام
لان الاقرار ولو سهوا وهزلا اخبار
في اعتبار الشرع وكذا في اعتبار العرف وذلك
لان المعتبر في كون الكلام خبرا هو افهام القصد
الى الحكم المذكور منه لا تحقيقه وبهذا الذي
اندفع ما ذكر في التلويح اولا واخرا
النظر فتدبر منه

وههنا وجه آخر وهو ان التطليق الذي هو صفة
الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة
لانه اذا قال انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون
الطلاق الذي هو صفة للزوج متاو
خرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح
نية الثلث منه

الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصلح نية الثلث وهذا الجواب
على تقدير تمامه لا يتمشى في طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا :
على تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت
من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث
فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا مدفع الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج
تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل ثم انه منقوض بقوله انت
طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث
اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق فيكون
طلاقا مصدر الفعل المحذوف وتقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ان
ثلثا ومعنى الثالث انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث لا يخلو عن
بعد وتكلف على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق
ليس بابعد من ذلك دون طلق نفسك فانه يصح نية الثلث فيه
لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ وهو ليس
باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد
بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما الحقيقة

او

[margin:] فيه رد لصاحب التوضيح ... الشيخ ...

[margin:] وهذا النقض لا يتجه على الجواب الاول ... الطلاق الذي هو صفة المراة ... ذلك والطلاق ... فيه نية الثلث ... ان كان صفة للمراة ...

[margin:] ... الطلاق اسم ... الواحد ... الاعتباري ... الجمع ... الطلاق ... الثلث ...

اوا عتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم
والتكرار وثبوت البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا
ايضا لكن يصح فيه نية الثلث جواب سوال تقريره انكم قلتم ان
المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت
البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان
لا يصح نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية
احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد تقريره
سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة الثلث في
انت باين ليست مبنية على العموم عموم المقتضى بل هو من قبيل ارادة
احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز
وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت
للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية الثابتة للزوج
في الحال وعلى بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة
موضوعا للقسمين المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا
والا كان جنسا لهما ونوعا يتصل بذلك اي بالمقتضى المحذوف حتى
يشتبه احدهما بالآخر ولا يفرق بينهما فيعطى احدهما حكم الآخر
وهو ما يغير اثباته المنطوق لما كان المحذوف على نوعين
محذوف يغير اثباته المنطوق ومحذوف لا يغير اثباته المنطوق

كما في قوله تعالى فانفجرت اى فضربه فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى
الاول دون الثاني في المراد بما ذكره ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال
بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهل القرية فان اثبات الاهل
يغير الكلام لا بنقل النسبة من القرية اليه لانه حاصل سؤال قدر
الاهل او جعل القرية مجازا عنه بل بنقل المفعولية من القرية الى
الاهلية فهو اى الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجرى فيه
العموم والخصوص ولا يتوهم ان المحذوف كان قسم آخر
لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة
واما دلالة اللفظ على لفظ آخر فخارج عن التقسيم واما الضرورة اى طريق
الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة منها اى مما
ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالان باشرو
هن الى قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
الى الصبح دل ذلك على جواز ان يصبح جنبا زعم الامام السر
خسى انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوى اورده
في المنهاج مثالا لما ثبت باشارة النص والامام البيضاوى
اورده في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة وقد عرفت ما هو الحق

فصل قسم الشافعية المتن الى المنطوق وهو
ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا
من احواله ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل

يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله و
الثاني الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
للمنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا
له فيه وشرطوا له اشراطا التي اوردها المص وقالوا في آخرها
او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرايطه
الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكو
ت عنه وشرطه ان لا يظهر اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق
بالحكم الثابت له ولا مساواته اياه فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم
في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الى تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع لعلة لا تدرك باللغة او بالقياس ان احتيج اليها
ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم
الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا
للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجوركم فلا يدل
الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال
او حادثة كما انه صلى الله عليه وسلم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان الابل السائمة
زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على وجوب الزكوة عند عدم السوم
او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال في السؤال بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة

في التوضيح عما عدا الحكم وهي بما فيه

في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة
زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر
شرايط شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسمه
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما
عدا ذلك الشيء يعني هذه المسئلة من مفهوم المخالفة عند البعض
لان الانصار فهموا من قوله صلى الله الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم الغسل بالاكسال وهو ان ايجاب مع ولا انزال
وعندنا لا يدل والا اي وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في
قوله اي في قول المسلم محمد رسول الله اذ حينئذ يلزم نفي الرسالة
عن غير محمد صلى وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ حينئذ يلزم
نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب ولا يلزم الكفر لاحتمال التاويل صحب
بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق على الغير
وهو قابل بعينه الوجود فيهم بدا
تعم على الاصل الشوي ولاجماع العلماء على جواز القياس
فانه دل على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فعلم انه
لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك
ان مبنى هذا الاستدلال النفوس بما تقدم من شرط عدم القياس
في مفهوم المخالفة لان وجودها شرط القياس فموضع القياس
لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال

في التوضيح اي بسوال الرفع ولا نفي ما فيه
ثم ان هذا الوجه انه يدل على ان وقدا كان لي
موضع اخر لست وجه اه ولا وجه لا ذكر
وفي التوضيح بوجه اخر وتحقيقه كلام المصرفة مدة
تغير الترتيب قبل الذكر قبل الانزال ايضا في الباب
متى قال سوال الاغير الذكر قبل الانزال يجعل له
قيد القنوت ادنى لا يلزم ان يكون غير محمد يسمى
في التوضيح ادني ان ما ذكره غير لازم والحال الذم
والاضعاف في ان ما ذكر لا يلزم والكذب لان الكفر
ما ذكر ان وجد عنه ان ومن الكذب لان الافتقار يا قال
الكفر يدل ذكرا و بيان
لا في عن الكذب في التلويح ايضا
مقصد صاحب التلويح اي صاحب الاعتقاد الا الاضلال
وما ذا البعد لا يلزم ان يكون غير زيد موجود
في التوضيح لا يلزم ما فيه
وقد ثبت عما فيه على اصل الحكم على
كانه سبق في ان يكون على اصل الحكم لا يبعد
اصل الاشتوي لا يعضد موضعه بحيث
حكي عنه

٧٨

من اللام وهو الاستغراق جواب عن الاستدلال المذكور
ولما استشعر ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان
معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجوب ه المني فيلزم ان لا
يجب الغسل بالادخال بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء يثبت
مرة عيانا ومرة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي
فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف
يدل نفي الحكم عن الشيء بدونه اي بدون ذلك الوصف كقوله تعالى
من فتياتكم المؤمنات وصفت المحللة من الاماء بالمؤمنات فدل
عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد الاشعري
وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة
لكوف فانه في قول الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا
ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهوم
الموافق فدل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير
لا يستقبحه العقلاء فثبت انه في مفهوم المخالف ولتكثير الفائدة
يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور
وحده وتكثير الفائدة لكونه ملائما لغرض العقلاء مما يرجح المصير اليه
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح
لان التقدير عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على

في التنقيح عما عداه ولا يخفى ما فيه من المسامحة

في التنقيح اقتصر على ذكر الشافعي

الخ قال جمهور المعتزلة لان ابا الحسين البصري قال به في ثلث صور ذكرها المحقق في شرح المختصر

صاحب التلويح
وهذا لا يجري في مفهوم اللقب لظهور المرجح هناك لانه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لانه غير مسلم في جميع الصور بل لان الاصل هو التعبير بالاسم

1

علية وصفه لذلك فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء
العلة وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم تقل لا
تنحصر فيما ذكر لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكروا ما بنوا
دعواهم على ذلك حتى لم يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال
ان القائلين بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم
عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيها فان شيا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته
ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد تعريف
الجسم به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في الارض
الاية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك
الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه
شي من الموجبات المذكورة ونحو المدح او الذم فانه قد يوصف الشي
للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شي من الامور
المذكورة او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم عنه
براء فدائرة ما اورده عليهم على الافتراء ثم ان في قوله ونحو الجسم الطويل وقوله ونحو المدح
والذم والتاكيد ضبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف او المدح او الذم

او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه وانما النزاع في انه هل للناس سبيل
الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه ام لا والحق انه لا
سبيل اليه لان كثيرا ما يكون لكلمة واحدة في كتاب الله تعالى وحديث
الرسول صلى الله عليه وسلم فائدة يعجز عن دركها عقول الفحول على ان المثال
لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال
الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني ظاهرا وهو ان الوضع لا يثبت
بما فيه من الفائدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع وتقرير عدم الفوائد الاخر
غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف
على العلية اي علية الوصف لذلك الحكم لا تجدي في تمام التقريب
لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار
اي على تقدير كون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور واللازم عدم
الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا انتفاء شرعيا ونحن
ايضا نقول به انما انكارنا العدم بعدم الوصف وذلك غير لازم و
ثمرة الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي
فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا
يثبت عندنا ان في الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم
الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف

تغيير لتحرير التنقيح واصلاح لما فيه من الخلل والقصور منه
فيه اشارة الى رد صاحب التلويح ان الغرض من المثال التنبيه منه
وفيه تغيير لتحرير التنقيح بزيادة لعرف وتقرير الجواب بما فيه منه
في التنقيح ولان اقصى درجاته ان يكون علة لكن لا يخفى انه يستدرك لتصديره في الجواب ثم انه لا وجه بادوات التعليل منه
في التنقيح لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر وقد عرفت ما فيه من الخلل منه

ذكر في التلويح ان ما وصف الدابة بكونها في الارض ليعلم ان الاوصاف ... والطائر يطير بجناحيه ... التخصيص ... ان يكون للتخصيص منه

انما قال ... صاحب التلويح ... الحكم عما عداه ... منه

الحكم الشرعي فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها
صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
فهل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة
اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف في قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات فهل لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية
عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة دون
الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام ولا يلزم
علينا نقضا لانكارنا عموم الوصف قوله لنفي امة ولدت ثلثة اولاد
في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر
او اكثر وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن واحد يكون دعوة
الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر انه نفي نسب الاخرين
بها عند التفتيه وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول
لانه ليس تخصيصه اي ليس قولنا انه نفي نسبهما لاجل ان تخصيص
الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان
بانهما ليسا منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب فيما هو
مخلوق من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل
النفي لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد فمن وقت
ولادته يثبت نسب الاخرين بلا دعوة هذا اوجه قول
زفر في المخالفة المذكورة لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف

وهو

في التنقيح وتلويحه منه

رد لصاحب التلويح حيث قال في عدم [illegible] نسب الاخرين

وما في التوضيح والتلويح [illegible] لثبوت نسبها ولم يوجد [illegible] المقام لان [illegible] لا يناسب [illegible] الكلام في التلويح جواب النفي [illegible] جواب الانتفاع والترجيح واضح وان خفي

على صاحب التوضيح والتلويح منه

لان معنى الخروج مخرج العادة ان لا يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية [illegible] المذكور [illegible]

مذكور في التلويح والشيخ [illegible] جلبي زاده

رد لصاحب التوضيح منه

وهو فراش ام الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي وقد وجد لان
سكوته في موضع الحاجة كان نفيا لهذا على وفق ما ذكره المولى
السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر
قبل ولادة الاخرين اما بعدهما فلا فمدفوع بتقرير الوجه المذكور
وكذا الالزام على الشافعي نقضا لما قولهما فيها اي قال
الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة لانه ليس
بناء على ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انهم يعلمون له وارثا
في غير تلك الارض فلم يقبل شهادتهم بل لانه اورث شبهة وبها ترد
الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال
ابو حنيفة رحمه الله يحتمل فلا يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار
انهما تخصصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل تحقيقا للمبالغة
في نفي وارث آخر اي لا نعلم وارثا آخر في موضع آخر ومثل هذا الاحتمال
لا يمكن التهمة ولا يمنع العمل بالشهادة ونفي التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم
الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول
دون العكس والقاضي بها تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف
وله ايضا دليل يختص به وهو ما ذكره المص بقوله لما ان الشرطية فان
الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم اي عدم الحكم لا يثبت
اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او يعدم بالعدم

حيث بنيا القول على الفراش ثبت من وقت ولادة الاول [illegible] ولادة الاخرين [illegible]

في التلويح حيث [illegible]

في التنقيح [illegible]

كذا مع ان مولده ومنشأه وفتاوى [illegible] منه

الاصل حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعني ما
ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا لان
الشرط هنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر
او لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو
ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية
الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا
عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت بعلل شتى
وعلى تقدير عدمه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله
تعه ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند
طول الحرة عنده لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة
فعند القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء على اصله اعني كون نحو
مفهوم هذا النص مخصصا عنده لقوله تعه واحل لكم ما وراء ذلكم
لا عندنا فالمراد انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز النكاح
عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا للنص الدال على
الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل العربية
في الجملة الشرطية وهو ان الحكم الجزاء وحده والشرط قيد له
بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرط خبرية
وان كان انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود
الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما

شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فكان الشرط تخصيصا فانه
قصر العموم التقادير على بعضها وابا حنيفة رح مال الى مذهب اهل النظر
فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فجعل
الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والا
ثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل
الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط
تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى تقتصر على البعض
فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على
جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدمه على سائر
التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده وذلك
ان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
ينعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود

والملك غير موجود فيبطل
النذر
التعليق وجوز تعجيل
والمعلق لانه انعقد سببا
عنده ٣٥

ولعلها ... [illegible] يعني ... [illegible]
ضمنه تعريه وجه قولنا الشبيه بالان المخالف ... [illegible]
يبين معنى الشرط ... [illegible] خلافية منه
الشبيه ... [illegible] التلويح جيدا ... [illegible]
سواء كان ... [illegible] موجودا ... [illegible]
طالعة فالنهار موجود وانما الشمس طالعة
كان النهار موجودا ... [illegible] ودخلت الدار فانت
اوجه ذلك ... [illegible] السبب
فالحكم ... [illegible] بانتفائه ... [illegible]
فالحكم ينتفي بانتفائه ... [illegible] عدم المفهوم ... [illegible]
... [illegible] والاصل عدمه ... [illegible]
ولانه ... [illegible] عدم ... [illegible] الاول
بناه على ... [illegible]
وبهذا التقرير ... [illegible] التنقيح والتوضيح
والتفصيل ... [illegible] والقصد ... [illegible]
اما على اصله ... [illegible]
فظاهر واما على اصلنا ... [illegible] التعليق ... [illegible]
ان يكون ... [illegible]
على وجه ... [illegible]
وذا التعجيل ... [illegible]
ويجوز عنده ... [illegible]
ان ... [illegible]

السبب قبل وجود الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب
فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل
كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة مثلا قبل الحنث بناء
على هذا الاصل دلالة فان اليمين سبب الكفارة فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث
لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
حيث يثبت المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه نقدا بل
يتاخر الى وجود المطالبة بخلاف البدني فانه فيه لا ينفك احدهما عن
الآخر وذلك ان في المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب
افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء قبلها نسب اليه
من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب
بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب اليه من عدم
الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد اي
اليمين سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك كما في ان
انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب
لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة
بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة نحو تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان الملك تحقق عند وجود السبب

والتفصيل يطلب من التلويح

قطعا

قطعا وقوله صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي التنجيز والحمل عليه
ما روي عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا
يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز
بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر
وفي اليمين سبب الكفارة وهو الحنث عندنا لانها لا تنعقد
للكفارة انما تنعقد للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين
شرط والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل
عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال غير
مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب
الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا ونحن في
باب الالتزام الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني
وبطل الفرق اي على من بينا بيع الشرط وبيع الاجل شرط
الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فقط فان لزوم الثمن
حكم مستفاد تأخره من دخول الاجل على الثمن فالتاجيل داخل
على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الاشتراط
لانه يصير بالشرط قمارا فاشتراط الخيار في الشرع مع اعتنائه انما
ثبت بالخيار بخلاف القياس للضرورة دفع الغبن وكي
تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم كحصول

الاحتمال للصدق والكذب ثم الانشاء انه لو حكم عليه باحدهما كان خطأ لغة منه

المقصود بذلك وأما الطلاق والعتاق فيحتملان التعليق والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع هنا من دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيد الحكم الشرعي او غيره انما جزاه احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب انه لا يأبى مفهومه عن نسبة واحد منهما اليه سواء امكنت تلك النسبة في حد نفسها او لم يمكن لخصوصية فيه فخبر او لا فانشاء ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتي ذكره بالانشاءات الشرعية على صيغة الماضي من الخبر اكثر اي من الانشاء على صيغة لما فيه من الاشعار بانه امر او نهي ما فيحتمل فاخبر عنه وسلفا وجه كونه ادل على الوجود وانما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء على صيغة اكثر من الخبر على صيغة المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر اكثر من الانشاء على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى فليمدد له الرحمن مدا فيمده ويمهله وانما اخرجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله ينبغي ان يفعل استدراجا وقطعا لمعاذيره ومن الخبر فان الانشاء على صيغة اكثر من الخبر على صيغة المضارع وعن الانتفاع بمثل قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب وواحد منهما

لا يناسب

لا يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اي اقسام الانشاء منها الامر والنهي فالامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا وتعجيزا ولا عكسا بنحو قوله ليفعل استعلاء والمعتبر امارته الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب واحترز به عن قول افعل دعاء والتماسا وانما لم يشترط العلو كما اشترطه المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في حده لا في الامر اللغوي المطلق عن القيد بين المذكورين ولا في الامر العرفي فلا يناسب له اعتبار الثاني دون الاول والنهي قول لا تفعل استعلاء والمغني كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر يطلق والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو مسمى الامر والمراد ههنا الاسم المركب من ا م ر حقيقة القول يعني انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في حده القول لما عرفت انه في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا المدعى الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول والفعل معنى قال الآمدي في الاحكام انه احدث قوله مخالف للاجماع مجاز في الفعل لم يقل عن الفعل لان المراد المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المجازي عند الجمهور لا الصحة النفي اي ليس ذلك لانه يصح لغة وعرفا نفي الفعل

٨٤

على ان الامر للايجاب هو القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فلانه على ما استقر عليه باذن
الله تعالى واما فيه فلان القول مرادا بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى
الرسول صلى الله وانما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه
اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك
او لا يجب على اختلاف الاصليين وعلى كلا التقديرين لا يتم
الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف
في ابطال قوله لجواز ان يقول وجه الدلالة على الايجاب
في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل وجه آخر لبيانه وبيان ان يكون
الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل الخصم هذا الاحتمال ايضا بقوله
والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لان اللفظ كاف
في المقصود لانه موضع المنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على المقصود
في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة المذكورة ولما كان للخصم ان
ان يقول لا نسلم ان القول بوضع الفعل وما يعمه للايجاب ولا ندعيه بل
نقول فعله صلى الله اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مختصا به موجب لدليل
دل على ذلك قطع الخصم عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله
اي يبطل القول بكون فعله صلى الله موجبا كقوله صلى الله باي وجه كان
انكاره صلى الله على الاصحاب صوم الوصال روي انه صلى الله واصل

ولم يقل افعلوا ان يقال لم يا امر لعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه
على ان الامر الذي هو مصدر امر اطلق حقيقة على الفعل الذي هو
مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اي
لان الجواب في هذا الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه
عند البعض فيه اي في الفعل ايضا فما يدل على انه اي على ان الامر
للايجاب يدل على الجاب فعل الرسول صلى الله لان فعله امر حقيقة وكل
امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله فلنا انما جاء به اي بالامر المذكور
القول بدلالة السياق وهو قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي
اطاعوه فيما امرهم به والمجوز في الرشيد لانه على كل حال وعلى
الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله صلى الله للايجاب بقوله
صلى الله صلوا كما رأيتموني اصلي لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما
قلنا استفيد الايجاب يعني الجواب المتسابق للايجاب
فعله لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام من قوله
صلوا فانه صيغة الامر لا من فعله وهو ظاهر وانما احتاجوا الى
الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال
ان المراد من الامر في دلائل الايجاب اي النصوص التي تمسكوا
بها في الاستدلال الحدث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند

وجود ال

رد لصاحب التنقيح منه

رد لصاحب التلويح منه

فی اصل الصحابه رضی الله عنهم فانکر علیهم و خلع النعال روی انه صلی الله علیه وسلم خلع
نعلیه فی الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منکرا علیهم بعد الفراغ
منها ما لکم خلعتم نعالکم مع انه صلی الله علیه وسلم فعله ولو کان من جنس فعله موجبا
لما انکر علیهم متابعته فی فعل ظنا انه موجب بل کان حقه ان یبین ان
ذلک لیس مما یوجب لا یقال ما ذکر مشترک الالزام بان
یقال لو لم یکن فعله صلی الله علیه وسلم موجبا لما فهم الصحابة رضی الله عنهم الایجاب
لان فهمهم ذلک غیر مسلم کیف وقد خالفوه فی البعض وذلک معارض
راجح اذ هو موافقة احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ینکر الانحصار علی
ما ذکره المحقق فی شرح المختصر وموجب صیغة الامر لم یقل موجبه
ولا موجب الامر لان الکلام قبل هذا فی لفظ الامر عند الواقفیة وهم
فرقتان فرقة علی ما سنقف علیه التوقف حتی یتبین المراد لعدم العلم بانه صیغة
للوجوب او الندب هذا عند الاشعری والغزالی وجماعة من المحققین
او لشیوع استعماله فی المعانی المختلفة هذا عند ابن شریح من اصحاب
الشافعی الموافق للشیعة فی القول بانه مشترک لفظا بین الوجوب
والندب والاباحة والتهدید فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة
الوضع بخلاف الفریق الاول وهی سبعة عشر الاول الایجاب
کقوله تعالی اقیموا الصلوة الثانی الندب کقوله تعالی فکاتبوهم الثالث
الارشاد کقوله تعالی فاستشهدوا ومنه التادیب کقوله صلی الله علیه وسلم لابن
عباس رضی الله عنهما کل مما یلیک الرابع الاباحة نحو کلوا الخامس التهدید

نحو اعلوا

٨٥

نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو الابلاغ مع تخویف نحو قوله تعالی قل تمتع
بکفرک قلیلا انک من اصحاب النار السادس الامتنان نحو کلوا
مما رزقکم الله السابع الاکرام نحو ادخلوها بسلام الثامن التعجیز نحو فأتوا
بسورة من مثله والتاسع التسخیر نحو کونوا قردة خاسئین العاشر الاهانة
نحو قل کونوا حجارة او حدیدا ومنه الاذلال نحو ذق انک انت العزیز
الکریم الحادی عشر التسویة نحو اصبروا او لا تصبروا والثانی عشر الدعاء نحو
اللهم اغفر لی الثالث عشر التمنی نحو الا ایها اللیل الطویل الا انجلی
الرابع عشر الترجی والبیت المذکور یصلح مثالا له اذ قطع النظر عن
تخییل بعد الصبح الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس
عشر التکوین نحو کن فیکون السابع عشر بمعنی الخبر کقوله صلی الله علیه وسلم اذا لم
تستحی فاصنع ما شئت ای صنعت قلنا لما کان حاصل الاستدلال
ان یقال ان فی الامر احتمالا والاحتمال یوجب التوقف ابطله بطریق
النقض الاجمالی بقوله لو وجب التوقف لوجب فی النهی لانه
ایضا مستعمل فی معان وهی التحریم کقوله تعالی لا تأکلوا الربوا والکراهة
کالنهی عن الصلوة فی الارض المغصوبة والتنزیه نحو لا تمنن تستکثر
والتحقیر نحو لا تمدن عینیک والارشاد نحو قوله لا تسألوا عن
اشیاء ومنه الشفقة نحو النهی عن المشی فی نعل واحد واتخاذ الدواب
الکراسی وبیان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والیأس نحو
لا تعتذروا الیوم بطریق النقض التفصیلی وهذا بوجهین احدهما ما ذکره

بقوله ولو وجب التوقف بالاحتمال لبطل الحقايق اذ ما من لفظ الا وله احتمال
قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة لبطل دلالات الالفاظ على
المعاني الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناش عن الدليل
على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اطلاق
الاصليين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق
والثاني ما اشار اليه بقوله ولم ندع انه محكم يعني ان الاحتمال انما
ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ولكنه لا ندعي الاول بل ندعي
الثاني ثم بطريق المعارضة بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على المعنى لا على التعليل المذكور في النقض الاجمالي لان هذا ابطال عن التحقيق
فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل تقريره لما كان موجب الامر التوقف
لكان موجب النهي ايضا التوقف ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف
النفس عن الفعل واللازم باطل اذ لا يبقى ح فرق بين قول افعل
وقول لا تفعل والفرق ظ وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي بالانتهاء انه كذلك
حقيقة فمع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه
على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر
التوقف او لا وان اريد المبالغة في الاستلزام الاول للتناهي
فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في

الملزوم

ردّ لصاحب التلويح حيث زاد او
رد لصاحب التنقيح منه

انما حمل الحقيقة على حقيقة الالفاظ
لان الكلام في الاحتمال العارض
لدلالة الوضعية لا في الاحتمال
المعارض لدلالة العقل او لا
عبرة باحتمال العقل ونحو
ذلك دانه ض على صاحب
التنقيح منه

تعريض بصاحب التنقيح منه

دفع الترتيب هذا او تداخل صاحب
التنقيح كما لا يخفى منه

فلما يخرج عنه كما الحقيقة تخرج
القائلون انه مشترك لفظا
بين الوجوب والندب والقائلون
انه مشترك بينهما معنى والقائلون
انه مشترك لفظا بين الثلثة والاجتهاد
والقائلون انه مشترك بينهما
معنى والقائلون انه مشترك بين
الاربعة وهي تلك الثلثة والتهديد
والقائلون انه مشترك بين
الخمسة وهي تلك الثلثة
والارشاد والتعجيز منه

الملزوم خصوصية يزول بها خفاء اللازم من منع التوقف واما ثانيا فلان ح
اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا
غير محذور لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق
بينهما فيه انما المحذور عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير
لازم على التقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة
لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة موجبه احد المعاني
المذكورة لم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة فان القائل
بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة معتبر يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك
خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان معنى فلانه يلزم
ح ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد
لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني
المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات
وهو الاباحة عند بعضهم لانه للطلب وجواز الفعل وادناه
المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية
وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن ممنوع فان الامر قد
يكون للاذن في حرام دفع الحرام فرقه وقد حققناه في
اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية
والندب عند بعضهم اذ لا بد من الرجحان ترجيح

٨٦

وان الوجوب متيقنا والمندوب قرينة المقابلة
منه

هذا التوصيف ليس للتخصيص بل
للاشارة الى وجه ارادة
الاولى منه

ومن هم انه فيه قلب المعقول فقد وهم
منه

وجه نقل بينهما كما قاله الغير لانه كما ان الطلب
والاصل في الاشياء الكمال لان الاباحة فصل
ثابت من وجه دون وجه لانه بيان
اللغة بانه حجيج لانه مشترك الورود
فان الوجهين المذكورين اتيا فيه
كذلك بلا لان الاصل المذكور معارض
باصل اخر اقوى منه على ما نبهت
عليه عند تقريره وبيان الوجهين
منه

جانب الفعل وادناه الندب والاصل عدم الوجوب كما مر
والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم نفهم من هذا الكلام
خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لما حسن
لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس تارك غير
الواجب بمظنة لخوف العذاب ولقوله تعالى ان يكون
لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء
قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين فتعين الاول
والامر مصدر من غير لفظ او حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ
لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على انه
لا يصح ح نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب
الفعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء
ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر بمعنى الشيء كما في قوله تعالى اذا قضى
امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وح لا مجال للاحتجاج به
وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي عن السجود ولا زائدة دل على ذلك قوله تعالى
في موضع اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك

ثم نجاز خوف اصابة الفتنة او العذاب كما قاله صاحب التوضيح لان احد الامرين نفي احد نفيين قد يتحقق الارشاد ومنه

مدلول الآية الكريمة خوف احد الامرين لا خوف العذاب بخصوصه فان قلنا بدلالته على الوجوب صح كلام التوضيح والا فلا ولا دلالة حدى راده

نبه صاحب الكشاف على ذلك بقوله هو قضاء الله امر من الامور وذلك لان الامور جمع الامر بمعنى الفعل والشأن والشيء منه

رد لصاحب التوضيح والتلويح حيث ذهبا الى جميع ما ذكره اولا وثانيا منه

فلا وجه لما قيل ان المعنى ما حملك الى ان لا تسجد منه

رد لصاحب المفتاح ١٢

الواجب اذا امرتك اطلق الامر فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة ذهب
فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله تعالى سنة في تكوين
الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن
الحروف والاصوات او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين
الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون وجود
اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه
كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني فلان مبناه اي مبنى التمثيل
عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور
عليه ولولا ان الوجود من الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجود مرادا
في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الان اي كون الوجود
مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت في فطنة على قاعدة التكليف
ويثبت الوجوب لانه مفض اليه وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الاية كقوله والغزل فانهم يطلبون
الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء يستدلون بها اي
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بحرفها عنه ليس نكير
بل تقرير مسئلة وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة فان الورود بعد
الحرمة لا يرفع الوجوب لان رفعها اعم منه والعام لا يرفع الخاص
فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب كما في وابتغوا

صاحب التنقيح لم يصب ههنا حيث بنى الاحتجاج على كونه حقيقة ثم اعترف بتمشيته على التقدير كونه تمثيلا ايضا نقش

ولا يلزم من تبعية اختيار العبيد لاختياره تعالى المفهوم من قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله ان يكون اختيار العبيد مزورا كما توهم اذ لم يثبت بعد ان اختياره بمشيته المذكور رسالت عنه منه

لم يعني بهذا اللفظ لانه المتبادر منه الى الفهم لفظ الامر ومقال بمثل صيغة افعل لم يصب في الجمع بين لفظي المثل والصيغة كما لا يخفى منه

اشار الى بعد وفي التلويح واما ارادة عليه فليس بشيء فان مراده بمثل صيغة افعل ما هو العام بجميع صيغة الامر وهو زاده

لم يقل فان الحاكم يريد طلب الفعل جزما يطلب بهام صيغة فان طلب الفعل جزما يكون بصيغة الامر منه

حيث اجابوا بالعرف عن معنى الوجوب ولم يقل احد في جوابه ان الوجوب ليس معناه منه

فيهم مبادرة الى وقوع ما يرتفع والتفصيل فان نسبة المطاح منه

من فضل الله واطلبوا الرزق في اصل الطلب فرض فينصرف الندب قيده
وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا واذا اتفقا ثبت ذلك
اي الندب والاباحة في الآيتين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب
الفراغ من الصلوة والاصطياد عقيب الاحلال انما شرع توسعة
فلو وجب لعاد اي موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وايضا ما ذكره معارض لقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارضت الآيتان فبقي دليلنا
سالما مسئلة لما كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمه من ان
الامر للوجوب صدرها باداة التفريع فقال فارادة الندب وا
لاباحة به بطريق الاستعارة معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين معنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا
تشبيه فان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان
يكون مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة
قاصرة مبناه على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره
القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي
فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة
كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي واما صحة جواز
الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب البعض
لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب

المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب
هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال
الامر بجواز ان هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل
فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما يثبت ذا العدم
الدليل على حرمته يقضي على ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه
بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما وعلى
التاويل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم الكل
على الجزء منهما بعض معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد
ولا يخفى ان مثل هذا التاويل في الخلافيات يفضي الى تحصيل المتفق
فلا يرتضيه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله اذ لا دلالة في الامر على جواز
الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان
الكلام على تقدير التجوز ومداره على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا
وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنتفي هو الدلالة وضعا
لا الدلالة المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند البلغاء التي
مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي
وهذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة
اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب الشافعي
اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد انتساخه فلا
يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة

يعني دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني
لا دلالة المجاز على مدلولها المطابقي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازاً لا بطريق الاستعارة ولا بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في
اطلاق واحد وهذا لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه فصل الامر
المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمها عند البعض يوجب
العموم والتكرار اي عموم الفعل بشموله افراده وتكراره ووقوعه مرة بعد
اخرى ويعتبر فان في مثل طلقي نفسك الجواز ان يقصد العموم ودون التكرار
لان الفعل مختصر من اطلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم
هذا بيان ايجابه العموم واما ايجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعده فتمام التعليل
بمجموعها لا بكل منهما فلو لم يفصل بينهما باعادة اداة التعليل كسؤال
السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من
الامر وقد علم انه لا حرج في الابد فاشكل عليه فسأل وهو حجة
لانه من اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من
البيان المذكور اكتفاءً بظهوره مما سيأتي من تقرير حجة الشافعي
واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله دلالته اي دلالة السؤال المذكور
على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن تعيين احد المتغيرين انما اذا
احتملها الكلام فالاستدلال به حجة القائل بالاحتمال دون القائل

بالاباء وعندنا في الثاني فهي تحتملهما ثم يقل تحتمله لما عرفت ان العموم
يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة والتكرار بالنسبة
الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بها مع ايهما تحصل
ولا يتقيد باحد المتقابلين دون الآخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليها
بالصيغة يعني ما ذكرنا انما يدل على انه لا يدل عليها بالمادة ولا يلزم
منه ان لا يدل عليها بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا
ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
وخص بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
فح يوجبه اي يوجب التكرار حتى لا ينتفي الا بدليل لان الاستقراء دل
على ذلك يعني ان الاستقراء والتتبع من الجنسين المذكورين دل على
انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص قلنا هم يعني لا نسلم دلالة الاستقراء
عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد
المسبب لا من التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب هذا القول
ان يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقي نفسك الا انه
لم ينقل عن اجواب اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر
في معرض الثمرة وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا
لان المصدر فرد ولا يقع الا على الواحد حقيقة وهو الراجح حتى لا
يتوقف على قرينة ولا على المجموع حقيقة بل بخلاف القرينة

الآية ذكره او حكما وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق
جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع اتحاد
النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك
ان تقرير حجة الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم
المصدر لا يقع على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في
تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موقع الاثنين
لانه مصدر ومعنى طلقي نفسك بعد بيان الثلث لم يقل يوجب لان الايجاب
من خصائص اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث
على المذهب الثاني ويقع الواحد ويصح نية الثلث فقط اي لا احتمال للا
ثنين لما مر على المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في
هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي
كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي يتعين ارادة القطع الواحد بحكم
ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار لقائل ان يقول
نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة لكن فيه دلالة عليه دلالة بناء
على تكرار الحكم بتكرر السبب والامر فرع لذلك الا ان يقال دل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه على ان المراد من الايدي الايمان منه

فصل الاتيان
بالمامور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا
لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر موقت له غالبا وقضاء

وهو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما تقف
عليه في القضاء الشبيه بالاداء انما لم يقل من عنده لان الواجب
قد يقضى بغيره وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه
سبق السبب ويطلق كل منهما على معنى الآخر مجازا شرعيا انما قيد
به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب
بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يعرف بنص جديد عند البعض لان
القربة عرفت في وقتها ومحلها فقد فاتت الشرف سواء كان شرف
الوقت او شرف المحل لا يعرف مثلا له اي للبدل للشرف الا بنص
لم يقل لا يعرف له مثل الا بنص لان الظاهر منه ان يكون كلامه في القضاء
بمثل غير معقول وكلامه التامة صريح في القضاء بمثل معقول فلا ينتظم
في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه اي وجوب القضاء
بما عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت
والمحل وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما
فات الا شرف الوقت بلا تبعة سوى الاثم
ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة
اي غفل عنها نائما او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب من
الصوم والصلوة لا يسقط بخروج وقتهما فان شرف

الوقت فالنقصان المذكور ان ساكتان عنه وفيه
نظر لان القول بوجوب الصوم على المريض مع ان جواز الترك
مجمع عليه وهو ينفي الوجوب مشكل وكذا الحال في صلوة النائم
واذا ثبت في الصلوة والصلوة وهو معقول اي واذا ثبت ان
خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات
والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منها عبادة واجبة
بالسبب والنقصان المذكوران لاعلام ببقاء الوجوب السابق لا الايجاب
ابتداء جواب دخل مقدر تقريره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان
وجوب القضاء فيما ذكرا انما يثبت بنص جديد وتقرير الجواب
ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا حاجة للاخر المذكور فيه ولانه
لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف في الاحتياج
الى نص جديد العلم بوجوب القضاء لا الايجاب ابتداء فان قيل
ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان
آخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب له لم يوجب
صوما مخصوصا به والقضاء وجوبه كما يوجب الاداء قلنا بل النذر
الموجب له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في
رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات

تعدية بان من الوصل باعتبار تضمنها معنى غفل منه

وعدم التعرض لشيء ليس بتعرض لعدمه ووجهه الاجماع المذكور في التلويح من حاشية الوجه منه

اما سقوط شرف الوقت فقد عرفت ان النقصان ساكتان عنه منه

منشأ السؤال ما تقدم من ان الاداء ان القضاء يجب بما يجب به الاداء ولا وجه فيه للخلافية المذكورة وبذلك لان الظاهر ان الاشارة ثم نقل هذا الاصل الى الاصل هو ان يكون منشأ للسؤال الاصل بعد كونه في الخلافية منه

ولصاحب التنقيح منه

ولصاحب التنقيح والتلويح منه

91

فاذا فات اي الشرف لم يسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس
الموت فيه ببعيد عاد السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كما
له بان يكون للاعتكاف في وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوب مع ثبوته اذ عند سقوطه يجب صوم مقصود
وهو افضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت شرف الوقت من
الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على سائر الايام منتقض بالنقصان
وهو فوق فضيلة الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعايته
تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان آخر ليس بنادر
فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وفيه
نظر اذ موجب ما ذكر ان لا يتادى شرط الاعتكاف بصوم القضاء
لكنه يتادى به على ما ذكر في الكشف والاداء اما كاملا ان كان بالوصف
الذي شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصرا ان لم يكن به كاداء فيما
منفردا او مسبوقا فانه بذلك على تفاوت القصور زيادة
ونقصانا او شبيه بالقضاء كاداء اللاحق فانه اداء لانه في وقتها
وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرامه من الاتمام خلف الامام
حقيقة بمثله لانه خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في
الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام بنية الاقامة او بدخول
وطنه للوضوء يصلي ركعتين ان فرغ الامام قبل اقامته اعتبارا
لشبهه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا

وهو ظاهر وما في التوضيح من زيادة قوله بالطريق الاولى ثم بيان وجه الاولوية بان العبادة مما يحتاج في اثباتها الى ما ذكره من غير احتياج العاجز بحق كلا الحج

مذكور في الكشف مع صعوبة وقع نقل المسئلة عن الكشف مع انها مذكورة في الجامع الكبير استفاضة بالمباح مع طلوع الصباح والظاهر ان سببه غفلة عن كونها مذكورة فيه صوى زاده

٦

الا لم يتبع لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعًا وكذا
يتم اربعا ايضا ان تكلم اى ذلك المسافر سواء كان قبل فراغ
الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والمسبوق
مؤد من كل الوجوه فيتغير بالاقامة المعترضة عليه وكذا اى ان
كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق
به وهو مؤد له من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداؤه
مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه ملتزم اداء جميع
الصلوة مع الامام فهو في القدر الذى لم يؤده معه لسبقه الحدث
قاض ولهذا اى للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول
خلف الامام حكما دون الثانى لا يقرء اللاحق ولا يسجد للسهو في
المقدار الذى لم يصل مع الامام كالمقتدى ويفعلهما المسبوق لانه
منفرد فيما سبق به فيقراء ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول
كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالانفاق
للحج يعنى ان الحج يقع عن الامر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه
مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول
وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة
ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة
الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر ولا

كما في التلويح هذا السؤال ان الصلح ... [illegible]

95

ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة لان ابطال الاصل بالو
صف باطل والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا
الاثم وكذا صفة الجودة اى اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة
الجودة لما ذكرنا فان قيل هذا الاعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة
لا يقضى الا بنص اوجبتم الفدية في الصلوة يعنى فلم اوجبتم الفدية على الشيخ
الفانى الفدية اذا فاتت الصلوة له والفدية ليست بمثل
معقول في الصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فانهما
ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما والامام
السرخسى اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول
وقرره هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس
على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعديته حكمه الى الصلوة
بالرأى قلنا ما اوجبنا الفدية فيها وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها
قيد لصاحب التنقيح في قوله قلنا بالوجوب احتياطا
احتياطا لاحتمال التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول
ولا نقف عليه ففيه اتيان بالمندوب او الواجب ونرجو القبول
نص على هذا محمد في الزيادات وهذا استحسان منه ومن هنا انكشف
سر وهو ان لنا حكما مترددا بين الوجوب والندب ووجها
للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية عطف على ما سبق
من جهة المعنى اى قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية
التصدق بالعين والقيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب

وههنا هو الوجه في تقرير الدليل المذكور
واما ما في التنقيح من قوله والوصف
وحده لا يقوم بنفسه فقضاؤه ذا لا
يلزم منه

من ههنا تبين ضبط صاحب التنقيح حيث
اذا ايراد السؤال على القول الاول وقرره
على الوجه الثانى منه

ثم اجاب عنه بقوله قلنا لا نعدى ذلك
الحكم الى الصلوة بالرأى ولكن يحتمل ان يكون
فيه معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة
معقول نظير الصوم في القوة او اهم منه ويحتمل
انه ليس فيه معنى وما لا نقف عليه لا يمكن
علينا العمل به فلاحتمال الوجه الاول نحكم
تعدى مكان الصلوة ولاحتمال الوجه الثانى
لا يجب الفداء وان فدى لم يكن به باس
فامرنا بذلك احتياطا لان التصدق
بالطعام لا ينفك عن معنى القربة وقال
الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة
تمحها ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلوة
انها جائزة قطعا ولكن نرجو القبول
من الله فضلا قال محمد في الزيادات يجزيها
ان شاء الله تعالى منه

رد لصاحب التلويح في قوله
بوجوب الفدية منه

والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس
بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة
ما اشتمل عليه مال المتصدق الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام
وتحقيقا للضيافة الله تعالى وتقدس فان الاراقة ينتقل الخبث الى الدماء
فيصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده كما هو عادة الكرام ويستوى
فيه الغنى والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
في الوقت في موضع النص الظرفان متعلقان بالفعل المنفي وعملنا به
بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نقل التضحية والاراقة اصلا
من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت بالتعليل المظنون
ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في باب
العبادة واخذا بالمحتمل الايجاب بالراى في موضع الحاجة الى الرأى ولا عمل
بالقياس فيما لا يعقل معناه فهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة الى التضحية
لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى بانه
محتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجئ ايام
النحر واما الذي قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما
بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر اى
كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه وان فات موضعه

وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها
المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة
لكان الانحناء فيكون تشبيها باداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذه الوجه الى يجئ بمعنى على كما في قوله من ترك كلا او عيالا فالى
والاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب وتسليمه
في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف او السلم بدل الصرف
او المسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف او المسلم
فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه
حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او
دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا اى الشغل بالجناية او الحمل
او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى انما يرجع
بنقصان العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق
لانه هذا القيد للتمكن من رد المقبوض لا يكون الاداء قاصرا حتى لو هلك
عنده بطل حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف
ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل
المقبوض ويطالب المديون بالجياد والاداء الذى يشبه القضاء

رد لصاحب التلويح منه
قال صاحب الهداية في كتاب الكفالة اوقال الى لانه بمعنى على قال صلى الله عليه وسلم من ترك كلا الحديث فالمحقق وههنا غلط منه
تغير لتحرير التنقيح منه
كون الى بمعنى على لم يعرف في العربية وما وقع في الحديث الشريف لا يقتضى ان يكون بمعنى على واما مسئلة الكفالة على ما ذكره صاحب الهداية فبالنظر الى جانب الغرف صورة احد
فيه اشارة الى انه الخلاف في المبيع دون المغصوب منه
فيه رد لصاحب التلويح حيث زعم ان الاشارة الى الشغل بالجناية حاجة منه

فقوله لما [illegible] اى [illegible]
ما ذكره [illegible]
[illegible] للتضحية
[illegible]
او بالقيمة [illegible] للتضحية
[illegible]
اولم [illegible]

كما اذا امهرها اباها فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته
لها على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين
حقها تسليمها اى تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك منعه اى اذا
طلبت المرأة من الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها
ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة رضي الله عنها فاتت بريرة بتمر
والقدر كان يغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما لان حكم الشرع على
الشئ بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص واحد او الى شخصين
يتعلق بذلك الشئ من حيث الوصف ككونه مملوكا (عبد) لا من حيث الذات
فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع الملحوظ فيه ذلك الوصف سواء
جزءا او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع فلا يعتق قبل سلطنة تسليمها اليها ويملك الزوج اعتاقه
اى اعتاق العبد وبيعه قبله اى قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي
بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اى حق المرأة في الاب ومن الاداء
القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك جاهلا فيبرأ به الغاصب
عن الضمان ونقل الشافعي ولم يوجد في كتب اصحابه الا انه لم يبرأ عن الضمان
لانه مأمور بالاداء لا بالتقرير وما وجد منه تغرير لانه ربما يأكل الانسان

في التوضيح [illegible] من حيث انه تعلق [illegible]
[illegible] الذات لا يتغير [illegible] العين [illegible]
فانه [illegible] الوصف [illegible]
لا [illegible] يكون [illegible] الوصف
[illegible] الوصف [illegible]
انما قال [illegible] الوصف [illegible]
[illegible]
فان [illegible] لا يعد [illegible]
[illegible] بالنظر الى [illegible]
يكون ذلك [illegible] الوصف
فقد [illegible] كالا [illegible]
انما قال [illegible]
[illegible] الوصف [illegible]
ذلك [illegible]
رد لصاحب التوضيح في [illegible]
يتعلق من حيث انه مملوك منه

في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان
فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب
جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل
كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع اى ليس للولي
ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذ تبين له انه لم يسر الى
القتل بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص
بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل
اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشئ
الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا فصار كما اذا قتله بجراحات
واى اصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اى لابي
ح ره ان ما ذكر من القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما
من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو
القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما جزاء الفعل وهو
القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل
فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا

قوله ولم يوجد في كتب اصحابه هكذا ذكر
في التلويح لكن المحشي الفاضل اخي حسن چلبي
نقل عن شرح السراجي للشافعية ان
في المسئلة للشافعي قولان اصحهما
كقولنا والآخر كما نقل وهو المختار چوی زاده

في التنقيح قلنا ولا وجه لان الخلاف
بينه وبين صاحبيه منه

قد اقتفى صاحب التوضيح في هذا
فخر الاسلام ومراده ترجيح جانب
ح ره چوی زاده

رد لصاحب التنقيح منه
هذا الرد قد اشار اليه ولا
دفعه صاحب التنقيح چوی زاده

لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت
به ولا اتمام بدونه كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل ما حيا اثر ايجر فيه امتنع قوله ان القتل انما اثر القتل
القطع وانما لا يجب اى القصاص بتلك الضربات اذ لا
قصاص فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات فاذا انقطع
المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اى بقضاء القضاء وهذا عند ابى ح ره وعند ابى يوسف يوم
الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس
تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للش فى فان عنده ولى الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم
احتمال اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل مثل لا يقض الا بنص وقد ذكر هذه
المسئلة فى حقوق الله تعالى وانما اعادها ههنا ليفرع عليها وفرعها
فلا يضمن المنافع بالمال لانها غير متقومة اذ لا يتقوم
بلا احراز والاحراز وسعة التقاص الصيانة والادخار
لوقت الحاجة لا يتصور فى المنافع لم يقل ولا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانها محل مناقشة فان عدم
بقاء العوض محل الخلاف بين العقلاء

٩٥

بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما يرد عقد الاجارة على المنافع باقامة
العين مقامها جواب سؤال مقدر تقريره ظاهر فان قيل هى متقومة فى عقد
النكاح لابتغاء البضع مع انه لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم لقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الاجارة فلان نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا
يصير متقوما بورود العقد عليه ومما السنتشع ان يقال ان تقومها فى العقد لضرورة
العقد تداركه بقوله تعالى وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد فان كانت
متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال فى عقد الخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته قلنا تقومها
فى العقد ثبت بالرضى يعنى لا نم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه
متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذى به يتم العقد بخلاف القياس ثم ان
لا يتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه شئ يشتمل على معنيين احدهما انه لا يقاس
تقوم المنافع بالغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون المنافع
مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا به فى العقد لهذا اى لكون التقوم فى
العقد بخلاف القياس وهذا دليل بطلان القياس على المعنى الاول او للفارق
وهو الرضى هذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب
المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى به
القاضى ثم رجع تفريع آخر على الاصل المار ذكره وصورة المسئلة ان شهد
شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى به ثم رجعا عن الشهادة لم له

لم يضمنا ولما اى لما لم يضمن يغرم ولى القتيل اذا اختل القاتل لان الشهود وقاتل القا
تل لم يفوتوا الولى القتيل شيئا الا الاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له
مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فان قضاء حقيقة
لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان الاصل هو العبد
فيتخير بينه وبين القيمة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال بمجرد
العجز عن الاصل لا تتحقق اصالة البدل لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا
يكون الا عند تعذر الاداء تداركه دفعه بقوله والواجب من الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه
الاداء **فصل** لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس
الامر او بالعقل جعله لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح قال فى الميزان و
عندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل
العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه وموجبا لما يعرف به بعض
كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ويقابله القبيح بمعنى كونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران لا خلاف فى
ثبوتهما عقلا احدهما كون الشئ ملائما للطبع وكونه منافرا والثانى
كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان وهما عند الاشعرى لا يثبتان با
لعقل بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشئ
من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن

احترز بقيد التمكن عن العاجز والملجئ فانه لا يوصف بحسن ولا بقبيح وبقيد العلم
عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للتمكن منه ومن العلم بحالة ان يفعله
الحسن او القبيح وايضا فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والفعل
لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وبعض
ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح
بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
فالقبيح عنده ما نهى عنه تحريما او تنزيها والحسن بخلافه اى ما لم ينه عنه كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعرى من قبيل
الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن
خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة منه
صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما هو نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا
يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين
وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا
يختص الحسن من الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر ما ليس للمتمكن منه و
العلم بحاله ان يفعله وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على كلا التفسير
ين لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول واسطة بين
الحسن والقبيح دون الثانى واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من القيل
والقال فموضعه الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه

ذيل المقال ووافقهم اى وافق المعتزلة بعض الماتريدية فى الحسن بعض الا
فعال وقبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله اويذم ويعاقب لاجله
يكون لذاته اولصفة له ويعرف ان عقلاً ايضاً انما قال ايضاً لانه لا خلاف فى
انهما يعرفان شرعا اولاً استدلوا بان وجوب تصديق النبى عم الثابت نبو
ته باظهار المعجزة فى جميع ما اخبر به ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة
ان الموقوف عليه من جملة ما اخبر به والا اى وان لم يتوقف بحيثه عليه يكون
وجوب تصديقه صلى الله فى بعضه عقلاً اذ لا خلاف فى مطلق الوجوب
كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر فى
تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان اول ما اخبر به النبى
عم ان توقف على الشرع يلزم الدور اى توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال
لان يكون الموقوف عليه نفساً آخر والا يلزم ان يكون ما فرض انه اول
النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلاً فيكون حسنا عقلا
لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا كذلك نقول امتثال اوامره
صلى الله ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على
وجوب امتثال اوامره وان وجب عقلا فهو المطلوب وبان وجوب تصديق
النبى صلى الله فى جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب
تصديقه وهى اى حرمة كذبه فى جميع ما اخبر به ان ثبت شرعا لزم الدور وهذا
ظ على ما تقدم بيانه فى الوجه الاول وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا ويلزم

من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب على الوجهين
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا
وكذبه ممتنع لقيام الدليل عليه من الادلة القطعية مما لا ينازع فى كونه عقليا كا
لتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب فى الآجل
فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة
فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديقه كل ما اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا
الجواب عن الوجه الآخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح مطلقاً اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب عليه تعالى بالعقل فيكون
تركه اما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العبادة فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم با
لحسن والقبح هو الله تعالى فهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء
وهو خالق افعال العباد على ما هو جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله
فى كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبوا
طنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او
قبح الا ان العقل قد يعرف فيها بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن
تصديق النبى عم وقبح الكذب الضار والعامة كسب كالحسن والقبح المستفادين
بالنظر فى الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالشرع كاكثر احكام
الشرع عند الماتريدية اما قال ذلك لما مر انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا

الاباث شرع ولا طريق لمعلم بها الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التو
ليدام بطريق جري العادة فخارج عن مبحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولي
له كما لا يخفى واما المامور به فصفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن
لمعنى في غيره سواء كانت ثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع
اولا فالتقسيم المذكور يتمشى على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكو
ن جزء المامور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها
عبادة مع خصوصية او غير صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق
عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة
الله تعالى والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه حسن
للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه والثاني انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه
حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته ياتي في فصل النهي باذن الله تعالى وانما
اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة
في الاصطلاح اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو
لا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجو
دها وهي لا يكون حسنة الا لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين
الجزء الصادق والخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو
الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي

مفهوم الصلوة والجهاد

انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة
الله تعالى في خلاف هذا المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا
ولا تاثير لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو
حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى لان
ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره
والكذب قبيح ثم الحسن ان كان فيه عصمة نبي من ظالم لان الدفاع بان
يقال ان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافة هو المجموع المركب
من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافة فصول مقومة للانواع
والحسن والقبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نعم وهذا امر آخر وراء التفصيل
المذكور والاول اما ان يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبله
كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق
به لانه دال عليه ولا كذلك سائر الافعال فان محل الاركان لم يجعله دا
خلا واعلم ان المنقول من علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان
الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثا
ني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام مو
ضعها الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مؤمنا باعتبار الجهة الركنية حالة الاختيار ومن صدق ولم يجد وقتا يعترف فيه
كان مؤمنا اعتبار الجهة التبعية في حالة الاضطرار وكالصلوة يسقط با

بالقدر ص

واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج بشان
يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن
الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيادة نظرا الى الفقير والشرف
لكنهما لا يستحقان لهذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى
خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب وان كانت محلا للخير
والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر
جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فلا يحسن قهرها
نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسايط اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة
البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا
محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن
لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة وامثا
لها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجز
ئها وان اريد به كون الفعل مامورا به فينطبق على مذهب الاشعري فلا
يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله
بان يكون ثبوت الحسن لذمينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء
ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه الاستقامة على اصل الماتر
يدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادة الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل
الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بوا
سطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت

من قبيل

من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به وايضا لهم ان يقولوا
ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم
بان اطاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور
به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة
ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرناه
من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع
الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني
فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة
لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة
الى ما ذكر من التكلفات **قلنا** كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة
جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا
نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في
نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور
به لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الامر بالزكوة وامثالها امر مطلق
بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط

فيه الاهلية الكاملة اى العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب
على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية باذن الله تعالى
واما الثانى والحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كالسعى
الى الجمعة حسن لادائها وهو منفصل عن السعى والوصف حسن للصلوة
وليس فى ذاته مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج فى كونه و
سيلة اليها ومفتاحا لها الى النية لان المحتاج الى النية وصفه وهو
كونه عبادة لا ذاته وهو كونه طهارة واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء
كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار با
سرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين
ولما كان المقصود يتادى بعين المأمور به كان هذا الضرب لا الضرب
الاول شبيها باسم الاول وهو حسن لمعنى فى نفسه وذلك انه لا شك
فى ان المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مغايرا له بحسب الخارج كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه
وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم
الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله
تعالى لكن لا تغاير بينهما فى الخارج وهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه
من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه والامر المطلق اى من
غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى فى نفسه او غيره يتناول الضرب الاول
ولا من القسم الاول اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى

فى نفسه وانما يعرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به
لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب من الندب
ب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابى مقتضى للحسن
الكامل فانه لا بد ان يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة ليكون
الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المأمور به وكمال العناية بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل فى
المطلق ان يجرى على اطلاقه على ما تقدم بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال
فى التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى
انه اتيان بالمأمور به ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا الوجه على عدم احتمال سقوط
التكليف به ولهذا لم يتعرض به سائر الكتب وانما قال فى الاول يقتضى وفى
الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجبه والفرق بينهما هو
ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر
بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فقال الشافعى تفريع
على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون
المشروع فى ذلك اليوم الا هى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم
يخاطب المعذور بالجمعة اى لم يؤمر باقامتها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا
ادى فى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا
ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها مقامه فى الوقت فصارت مقررة

النفس بيا حال الذنب ... بيا حال ... الاية منه

اى لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به منه

قال فى فصل ... المطلقة الثلث ... وشرط الايلاج دون الانزال ... فقد وقع ... الاجتهاد فى التلويح الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به ... الاصول منه

بما يحفظ

... ان الامر لا يتعلق ... حسن منه

... باقل ان حسن المأمور به عند ... الامر ... منه

لا ناسخه ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا الى ذكر الله سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف في هذا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن

فصل التكليف بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لان دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب في خبر الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق الحكمة مبناه على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق فبالاتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك بتكليف نقض

ابي لهب بالايمان ونسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة فرية ما فيها مرية تقريره انه مكلف بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نم انه صلى الله عليه وسلم اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به بحيث يلزم المحذور المذكور فان المراد من الثاني الاحكام التبليغية والاول اعم منه كما لا يخفى واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد عزي فيه الخلاف الى الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة له تعالى فينسب تكليف المحال اليه والا فهو لم يصرح به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير فيه لا ايجابا ولا امتناعا وما يلزم الاشعري لا انكاره كون العباد خالقا لافعالهم ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدي

ايضا للاشتراك في العلة المذكورة واثباتهم لقدرة العبد تأثيرا في
افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر على
ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
وكما ان له ان يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل
التكليف بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء
عادته كذلك للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد
بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على
حسب جري العادة ثم القدرة تشترط لوجود الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد
ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الآتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت
بالسبب والاهلية على ما يأتي في فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة
فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج غالبا وانما
قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
قد يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهي شرط لوجوب اداء كل واجب بدنيا
كان او ماليا فضلا من الله تعالى فلهذا يصح التيمم مع العجز والصلوة
قاعدا او موميا معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال
بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور
قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه

وقال

التوفيق ظاهر لان الصرف الذي في فعل العبد جزء منه عليه عند الماتريدي لا عند الاشعري على ما حققه [illegible] جوان زاده

ثم ههنا كلام لان ما نسب اليه في التقسيم ناء على ما فهم من اصله [illegible] لان القدرة عنده ان جميع التكليف تكليف بما لا يطاق وهو لا يقول به

فيه رد لصاحب التوضيح حيث زعم انفصال الجواب [illegible] منه

ردّ لصاحب التلويح

وهم الصادرة ههنا من سوء الفهم فافهم منه

ذكر الفاضل الشريف لكنه لا وجه التوجيه والالات والغد زاد عليه سفا [illegible] جوان زاده

وقال الثلاثة انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما ههنا فا
الفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان صلى الله كان للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج
بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع
والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
ايضا متعذر في هذه الصورة كما في المسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين
لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف
وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطنا تقدمها هي سلامة الآلات والاسباب
فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل جواب تسليمي
تقريره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه حاصل ههنا لانها
عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة واما القدرة التامة
الحقيقية فلا تشترط لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة او نقول جواب ثالث عن
دليل زفر القضاء يبتني على نفس الوجوب لا وجوب الاداء كما في قضاء المسافر
والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن
على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم
تكليف ما ليس في الوسع لانه هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا
اي اذا هلك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب

واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على سفر الحج غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب

والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء على ان حصول القدرة اليسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوتت بهذا الجنس على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه واجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فليتأمل ان اليسر لكل عسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدٍ يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب بشرط لليسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعض

هلاك بعضه في الباقي قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان النصاب لا يصير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغنياء لقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب بشرط الوجوب لا بشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد ولا دلالة فيه على التيسير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد منه عدم الوجدان العجز في العمر اذ ح لا يصح التفريع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر آنفا كالاستطاعة مع الفعل فان القدرة التي هي شرط في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحققت القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط

(Margin notes, right page:)
تعبير التوضيح والتلويح منه
اجوابان مذكوران في التلويح منه
بل لان المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال اختيار في ذلك فلعله صرف الحق الى محل آخر فلا ضمان منه

(Margin notes, left page:)
١٠٣
لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه وانما يسقط الزكوة بهلاك الجميع لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف اي لا لفوات الشرط الذي هو النصاب منه
اجمل صاحب التنقيح هذا القيد وحصر العبد زكوته بان بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال منه

التاخير لانها لايكون بدون الاعتاق فلما مضى لزاولها وسقوط الاعتاق
توجب الاعتاق ثم لو لم يبق بين القدرة يسقط الاعتاق لانها لما
لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهوان شرط لما مران وجوب
الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاءه وهنا الا ان المال هنا غير معين فلا
يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر تقريره
انه لما لم يكن فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة
الميسرة ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك واجاب
ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاول معين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب في هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا **فصل المامور** به نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت
ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء
بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم
في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة
اما المطلق فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد
بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد في الحال
لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة
فالفور يحتاج الى القرينة دون التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق

الوقت
الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب
عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقسم آخر مشكل في انه
يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله ولا مساواته والمراد من الاحكام السابقة
ايضا ما يحسب العلم كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الا
داء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وهو
الصلوة في الوقت واما التي لا خارج الوقت فمثل الواجب وسبب للوجوب
استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام
الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى لدلوك الشمس وللاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو هنا بالسببية و
لتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون با
ختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه
وفيه نظر وتخصيصه ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمحض
انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم
بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كما
لا تأثير للافراق عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم
الايجاب وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره اي الوجوب
وهو حكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي

الوقت سبب لنفس الوجوب لما تبين ان الوقت للوجوب اراد ان يبين
الوجوب المسبب هو نفس الوجود لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي
الايجاب القديم وهو اى الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر هو الوقت
فكان هذا الشيء الظاهر سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على الشيء فيكون اى لفظ الامر سببا
لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو
اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت
به فلا بد له من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الا
يقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال
وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
في كل منهما صفة لشيء آخر فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوته فيها
نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا
افتراق الوجوبين بحسب الوجوب في المال اما بيانه في البدني فبقوله وايضا بيان
القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا
يقال لزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه
ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عن الاولين في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
المقصود لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك لان المقصود لزومه بعد

في التلويح ... ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود والمطالبة على مذهب المعتزلة القائلين بان ... خالق لافعاله منه

١٠٥

زوال العذر على ما صرح به لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب
من لا يفهم لغو واما في الآخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر لا يقال الاو
لان مخاطبان بان يفعلا بعد الانتباه لانه ح يكونان آتيين بعين ما خو
طبا به لا بمثله والمفروض خلافه وفي الخطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق
التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فهي
منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر اعلم ان بعض
العلماء لم يفرقوا بين الوجوبين وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو
الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الاداء ومنهم من
دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس
الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان
الوقت سببا وليس ذلك كله لانه ح اى على تقدير ان يكون السبب كله
ان وجب في الوقت تقدم على السبب لان تمام السبب ح عند انتهاء الوقت
وان لم يجب فيه تأخر الاداء اى اداء الواجب عن الوقت فالبعض سببا ولا
يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما
صح التقدم عليه اى تقديم اداء الواجب على آخر الوقت لامتناع التقدم على
السبب بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا

رد كما هو صاحب التلويح ... منه

رد صاحب التلويح بانه ... فلا حاجة الى تقدير الوجوب منه

وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب الاداء ناقصا فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول لانه
شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه في
الوقت قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا
كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس
فان عبدتها يسجدون اليها في هذه الاوقات وكان عبادتهم بعد الطلوع وقبل
الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف الغروب وانما يلزم فساد العصر اذا
شرع فيه في الجزء الصحيح ومده الى ان غربت لان الوقت لما كان متسعا جاز له
شغل كل الوقت لو كان ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكلمة لما في موقعها
فيعفى الفساد الذي يتصل به البناء اراد بالبناء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة
في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على الصلوة متعذر اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب
كامل وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت
هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا مجرد
وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون
هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود
في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها
بعد الطلوع لانه لا يفسد اداؤه عند الطلوع ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الاداء يعني ان موجب الدليل ان يكون السبب كل الو

كل الوقت والعدول عنه في الاداء كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء
فوجب بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث يقع شيء منه في
وقت الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وقبل آخره انما يجب الشروع اذ
هنا توجه الخطاب قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على الشروع لانه الآن يأثم بالترك
لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب
الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد ثم يتعين بتعيينه قضاء
بان يقول عينت هذا الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشرائع وانما قال له الا[illegible]
ع فعلا اي اختيار فعل فيه ذلك فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه
لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو
ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين
لان ما ثبت حكما اصليا نصب على الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب
التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو
ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم
وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قد عرف به فان الصوم مقدر
بالوقت وهذا لانه معرف بالوقت فانه الامساك عما يدخل في الجوف والجماع
من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم هنا شرطية فتدل على التعليل ونسبته
الصوم اليه فان الاصل الاضافة الى السبب ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر

مع عدم الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب وقد مر ان السبب دائر بين الوقت
والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره
فلهذا يقع عند ابي يوسف ره ومحمد ره عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان
المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه ولابي ح انما رخص لمصلحة بدنه
فمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وانما يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة
وهذا لم يات اذا صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع آه يعني لا نم ان
المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض
عنها فلا نم ذلك وكان وجوب الاداء ساقطا عنه عطف على مضمون الكلام السابق
بقي فصار رمضان في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق
ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول
وهو قوله تعالى فمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وان شرع في النفل يقع عن
رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاءها
فانه اولى لانه فرض اداء رمضان لانه اذا مات عقيب رمضان لقي الله
تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر
لمصلحة دينه فضعف اذا نوى النفل فمصلحة دينه انما هي اداء رمضان لا النفل
وعلى الثاني اي على الدليل وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن
النفل فهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذا لم

يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما
صرح به فخر الاسلام والامام في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت
بعجز باطن قام السفر الظاهر مقامه وهو موجود في الايضاح ان هذا الفرق
ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى
لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر
في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر في مسئلة البداية لما صار الوقت متعينا
له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا اي مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير
الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية ولنا اي لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا لعدم اختيار
العبد في صرفها فلا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب
اليه تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان
منافعه على ملكه الا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد من التعيين
لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيينه
هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان
شاء الله تعالى وتفصيله انا لا نم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في
المتعين تعيينه فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به
زيد ولا يضر الخطاء بالوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو متصل لان الوصف
لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب

التعيين وجب

من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك
فيفسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى الصوم صحةً وفساداً او غلبة جانب
الفساد لكونه عدميًا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات
قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى جواب بمنع قوله فى النية المعترضة فلا تقبل التقدم وتقرير الجواب
موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو مسبوق بتحقيق معنى الاستناد
وهو ان يثبت الحكم فى الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته
فى الزمان المتقدم كما فى المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا الى وقت
الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت
النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعى يقول اذا اعترض النية فى
النهار لا يمكن تقدمه على الصبح بطريق الاستناد لانه يكون فى الامور الثابتة
شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية العقلية فلا يمكن الاستناد والنية
امر وجدانى فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول فى جوابه انا لا نقول
بتقدمها استنادا بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع
جعل النية فى اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا ههنا وهذا ما ذكره بقوله
ويكون تقديرية لا استنده والطاعة قاصرة فى اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل
فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الكل بها فان قيل اليس البعض الاول
يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل توقف

لصلوحه للصوم فان صادف نية فى الاكثر صار صوما والا فسد ويجب ان يكون
ذلك البعض بحاله حكم الكل من وجه حتى يكون الاقتران به حكم الاقتران بالكل فلذلك
لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذى بالذات اولى
من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك انما يلزم
ترجيح البعض الذى وجد فيه النية على الذى لم يوجد فيه بالكثرة والشافعى رحمه الله
يرجح على العكس باعتبار الوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا
ترجيح بالذاتى لانه باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالعرض لانه باعتبار الو
صف فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذر جدا فالتقديم
الذى لا يعترض دون المنافى كالاتصال قلنا وفى التاخير ايضا ضرورة كما فى
يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة
وفى غيره ايضا ضرورة اذا نسى النية فى الليل او نام او اغمى عليه ولان صيانة الوقت
الذى لا يدرك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه
اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا احدهما ما ذكره بقوله لما صح بالنية
المنفصلة الخ والاخر ما ذكره بقوله ولان صيانة الوقت الخ والثانى يشعر بان
صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اى لا يجب الكفارة اذا
افسد وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون
الوقت معيارا للاداء ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه
اى ببعض النهار خلافا للشافعى فان عنده اذا نوى النفل فى النهار يكون
صوما من زمان النية ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور

في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر
يقع عنه لان تعينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا
بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع على المنذور بسبب ان
الوقت له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارة والنذور المطلقة
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت
فلا بد من التبييت اى من النية من الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقديرية حاصلة
في اول النهار بناء على تعين الوقت فانه يوجب كونه صائما وههنا لم
يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع
الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سوال
تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من
النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم الرابع
وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار
لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان ات
به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب
مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه
المعيار وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق
للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام

اى لعدم انقطاع التوسع بالكلية

الثاني وقال محمد رح بالتوسع نظرا الى الحال في ابقاء الانسان لا لانقطاع
التضييق بالكلية فلهذا يا ثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت
ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الناظر الراجح في الا
عتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد ولذلك يبن الشبه
الثاني على القول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق
يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور انما
فالخلاف في الحج مسئلة مبتداءة فقال محمد رح لما كان الابتلاء به في العمر ادا عاما
على ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف رح انه يختص بوقت
خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل
افضل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام
الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا لئلا
يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد شهادة
اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فيرد
شهادته فلا يبطل اختياره جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلو نوى حجة
الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان افعاله
غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر
الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام يصح وعند
الشافعي يقع عن الفرض استحقاقا فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام
من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية دل

تعجيل لتوقي التفويت

وبتعرض لجهة تشبيه بالمعيار لعدم دخل في الحكم المذكور فيه

ان قيل كيف يحكم برد شهادته على صيرورته فاسقا بعد موته قلنا المراد صورة الشهادة على الشهادة ووجه فيظهر ورد شهادته حين اديا بعد موته فهو تحريرا على الشيخ الفقيه

على هذا اي على عدم صحة النفل صحته اي الفرض بمطلق النية وبلا نية كمن احرم
عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما
الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالو
ضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل**
ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر فصول فخر الاسلام
قال الامام السرخسي رح لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعا
ملات مطلقا وبالعبادات في حق المواخذة في الآخرة بترك الاعتقاد اما في حق
وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي رح لانه
لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها وقد دل عليها اي على المواخذة قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونه غير
معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون
في وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب
بشرط الطهارة وخلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتاخرين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الا
سلام لقوله صلى الله عليه وسلم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوة علق صلى الله عليه السلام بتبليغ وجوب
الصلوة على تحقق شرط الايمان ولو لم يكن وجوبها شرطا لما صح ذلك
التعليق اذ ح يكون الواجب عليه صلى الله عليه السلام بتبليغ وجوبها مطلقا

وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان
نعم يتجه ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فمم فانه يصير اهلا له بتحصيل شرطه
المقدور وان اريد انه ليس اهلا بشرط الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس
في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل
بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بنظر له بل عليه وكذا ههنا وقد
ذكر الامام اي شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتا
خرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له فدل على ان المرتد
غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء
لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت
ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت
بناء على الخطاب وهو ينعدم بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت
وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدي انما بطل
لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله
اذا اسلم في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض
فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده
لكن ههنا منع ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا

فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا

مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع قيل والاستدلال
الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم
ان الردة تبطل اداء العبادة ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات
فيبطل بالردة بالنص المذكور **فصل النهي** اما عن الحسيات كالزنا
وشرب الخمر اراد بالحسي ماله تحقق حسي فقط وبالشرعي ماله مع تحققه
الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث
لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة
بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل فان وجد الفعل الحسي من الحركات
والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اي يوجب
اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره لان الاصل ان يكون عين
المنهي عنه قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على المنهي عنه ليس لعينه
اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان كان
وصفا فكالاول اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو
ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره
وان كان مجاورا فلا اي لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى في البقرة
ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه
الا اذا دل الدليل على النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره

فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه بطا اتفاقا وفي
التمثيل بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم
نوعي العبادات او المعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات الا وان يكون
مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية
الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية **واعلم**
ان الخلاف بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
يقتضي القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي
بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه بط عنده وعندنا يكون
صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجي
في هذا الفصل والدليل المذكور انما هو للخلافية الاولى قلنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله
وللخصم ههنا اعتراض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع
في الامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجد
ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في
معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا احتيا
ج الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو القطع بان الشرع انما نهى عما سماه
الشرع نكاحا وصوما وصلوة لا عن المعاني اللغوية لها وهذا الجواب بان

الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو
الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة
غير صحيحة وصلوة الجنب والحايض باطلة ولان النهي عن المستحيل لغو يعني
انه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد
بانه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع
تحصيله اذا كان حاصلاً بغير هذا التحصيل ولانه ان ادنى درجات المشروع
عية الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة
في الحنث لمن حلف على امر وراى غيره خيراً منه فانه مامور به بقوله صلى الله
فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضاً دلالة النهي على كونه معصية
لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلاً فنقول بصحته لا باباحته واما الجواب
بان القبيح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي
ان يكون المنهي عنه قبيحاً قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي
وهو النهي فانه لو كان قبيحاً لعينه لبطل النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده
شرعاً وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما يمشي على اصل من قال بالقبح
العقلي وايضاً عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعاً محل نظر وقد مر وجهه
فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي
لا في العبادات اصلاً فانه ذهب فيها الى ان النهي يقتضي البطلان وان كان
الدليل دالاً على ان النهي لسبب القبح في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض
المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة

قال في الكافي هذه معصية رخصت في الشرع كالافطار ... منه

في التنقيح والنهي عن المستحيل عبث والوجه ما ذكرنا لانه دليل آخر فحقه التصدير بادات التعليل منه

في فصل الحسن والقبح عند ذكر قول الا شعرية واصحابه منه

في التنقيح والنهي عنه عبث وما ذكرناه فيه الوجه لا دخل لمعنى التعليل المذكور فالوجه ما ذكرناه منه

لانه لم يات بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهي قلنا كل
معنى يات به فانه لم يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل بمطلق الفعل
مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بجميع لاشتماله على المأمور به ذاتاً ولا
يضر ما فيه من المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض
ولما استشعر ان يقال انكم قد اضطر عنه نوعاً من الحكم لا لنظر في المشروعات
وهو نصب الشرع بالراي فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل
هذا اي الاشتمال على المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعاً كالاحرام
الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما تعدينا ان المأمور به بالذات والمنهي عنه
بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او
يكون الاول بالذات والثاني بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما
بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحاً لعينه فيجتمع الضدان واما
بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحاً لعينه او منهياً اليه قطعاً للتسلسل فيكون
باطلاً ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحاً
بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شيء من اجزائه قبيحاً
لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتادى به المأمور به فهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المأمور به واما الرابع فيكون باطلاً لا يتادى به
المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعي فحفظ هذا الاصل وهو ان النهي
من المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا

في التنقيح ... يحتمل هذا الوصف والا فلا ... الواقع في تحرير ناجزء من القيد كما ذكره منه

بتغيير تحرير التوضيح وترتيب التنقيح منه

لا بد من ذكر هذا الاحتمال وقد اهمله صاحب التوضيح وصاحب التلويح ايضاً في تفسير الاحتمال الاول بالثاني كما لا يخفى منه

بتغيير تحرير التنقيح على وجه الاختصار منه

يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح با
صله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا لا
يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الا
ركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على
الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف الآخر الموعود
ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب
ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما دل الدليل
على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف
المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان من
تصرفات شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة
وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى
من ترجيح البطلان بالوصف الخارج فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي
على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وههنا بحث
وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا
وفي الصوم وصفا لازما لما سيجيء وموجب التعليل القائل لان

وان مع ... انه عند ... التقابل الصحيح ... ان النهي ... بل يكون ... صحيحا يترتب عليه آثاره المرادة منه

لان صحة الاجزاء والشروط انما ان يفيد الوصف اللازم بان لا يكون من
الشروط وهل هذا الا تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة
والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاولى ووصفا لازما في الثا
ني خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع
بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه
مثلة القبيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي
مع صوم الايام المنهية فالسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير
متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره
والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل
فلا يلزم بالشروع لانه فصل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها من حيث انه سبب
يجب الملايمة بينهما فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل كما في العجز
وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما
في اداء العصر لا معيارها فتتعلق بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت
معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب
فساد الصوم واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في
الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها
بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب القضاء

قال الازهري ان ... انما ... ان ... وقال ... فلم ... كالمحصور ... والتنوين ... وقال الزمخشري ... الانام ... المجاز

وان رفضه لا يجب القضاء وان كان لمجاور يقتضي كراهته متعلق بقوله فذلك
الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا لابي الحسن البصري كما
وان النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل على
انه لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه
اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح تمه ملقوح الكلام في الجزء والو
صف والمجاور فكل واحد من هذه المثلثة اما ان يصدق على ذلك الشيء
عنه اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف
تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كا
ركان الصلوة لها والايجاب والقبول والمبيع للبيع والوصف
والمراد به اللازم الخارج اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة
الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا
يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس
ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات الصناعة كالقدوم
والمجاور هو الشيء الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة وهو اما
صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي
الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا
وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق
على السفر بل السفر موصل اليه فهو يوجد بدون سفر المعصية كما اذا

عند الزمخشري وملقوح عند الازهري والجوهري وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع الملاقيح والمضامين فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل على انعدام الركن وكون النهي عن النحو الذي يجاوز عن الشيء لعدم الصحة والتحريم عن النسخ وانتفاء الحرمة بالنسخ بخلاف الحرمة بالنهي لا يكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على التفصيل

فان الركن معدوم فيلزم منه بطلانه قبيحة لعينه لانها خالية عن ركن منه اي كلما يوجد تحقق البيع من ثبوت الثمن ولزوم الذمة فان قال ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع اذ لا فرق بين البيع والثمن في توقف البيع على ... ولزوم الذمة ولا يتوقف على ... منهما في الخارج

قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق لا يصدق وبالعكس
كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء نواه ولم ينوه اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق
الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا فانه فضل خال عن عوض
شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو حا
ل العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة
بين الزوائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد
المبادلة في الزائد لكن الزائد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف واما
البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فالخمر مال
غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل
تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة واما صوم الايام الم
نهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن
ضيافة الله تعالى هذا وصف له واما الصلوة في الارض الم
غصوبة فان شغل مكان الغير يلزم من الصلوة بل من المصلي
فان كل متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفا
قية واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين
الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملا
قيح والمضامين النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه لذاته
اذ النهي هنا لانه منفي بقوله صلى الله لا نكاح الا بشهود فانه نفي
لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا

ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله وانما النسب
وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال ان هذا النقض في معنى النهي
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلا
نه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تنزل عما ذكره واجاب بما هو اعم
واتم ولو سلم انه منهي عنه لكنه نهي يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة
بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع
فان وضعه للملك لا للحل فانه تملك فيه بدليل شرعيته في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا
يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا
يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا السوال نقض للقاعدة
القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها فلا يتجه ان يقال
لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لا
مطلوب الناقض بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها
فحق السوال المذكور ان يجعل ابتداء اشكال تقريره ان النهي عنه في الصور
المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو
قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون
الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المزبورة وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منها

في التنقيح فان الغصب لا يوجب
الملك لذاته بل ... لدفع النقض
النقض ... وجه آخر لدفع النقض
المذكور ... فافهم منه
السؤال المذكور ...

رد لصاحب التنقيح فانه جعل
تقرير السوال كذلك ثم اجاب في
تقرير الجواب حيث سكت عن جواب
المنع وتكلم على السند منه

وقد رد بان المذكور ...
... النقض ...
المقدمتين ... منه

ثم السند وهو النهي بالطلاق
والظهار ليس بمسلم لانهما
فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح
اعتبرهما الشرع شرايط وخصوصيات
الاحيان بمنزلة الشرب والزنا منه

114

عنه
عنه لذاته فان الدليل قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب
بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب منه قلنا الزنى
لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنى بذاته حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل
لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهات النساء والاسباب اي الولد موجب لحرمة
امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه
فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل بتبعية الولد وما يعمل بالخليفة يعتبر
في عمله صفة الاصل اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد الذي هو غير
عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما
يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على الضمان صار
ملكا للغاصب تحرزا منه بل حرمة الاصل لما ان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب
جعل خلفا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
هذا الجواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال لا نم انه لا
يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب
منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى
تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب
حسب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو اي ضمان المدبر

في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار واما الاستيلاء فانما
ينافي لعصمة اموالنا يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا لغيره وهو عصمة المحل اعني كون
الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في حقهم يعني لا التزام في حقهم
وليس للابتلاء التبليغ والالتزام فكان استيلاؤهم على هذا المال والاستيلاء على الصيد سواء
ولا يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانا نسلم يلزم ذلك ان لو كان
الرقاب في الاصل مباح التمليك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء
عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى لقد كرمنا بني آدم فالملو
كية تنافي الكرامة والاباحة لعارض فيكون منها لذاته فاتضح الفرق بينهما او ثابتة
مادام محرزا او مجددا فسقط الذي يعني سلمنا ان العصمة ثابتة في حق الجميع الا
انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتفت العصمة سقط النهي
فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون مو
خذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على ما بيناه من قبل

فصل

اختلفوا في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المامور به
ان كان يفوت المقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه وحاصله
ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور
النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظا
هر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الند
ب وكونه سنة مؤكدة وفيه ان ايجاب الثابتة الندب مسلم واما ايجابها كونه سنة مؤكدة
فمحل نظر قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو نهي عن الذي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص
في البقرة
يقتضي حرمة التزوج

حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف
ولا حاجة ان يقال ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق
القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما تراه من الاقراء
من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها استئناف العدة بعد
بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مامورة
بالكف وذكر المدة تقدير الركن الذي هو الكف كتقدير
الصوم الى الليل ولا يتصور الكفان من شخص واحد في مدة و
احدة كاداء صومين في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه
غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف
ركنه وهو مقصود والماموم بالقيام في الصلوة اذا قعد
ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم مسلما نهي عن المخيط كان لبس الازار
والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه
لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز عنده اي عند ابي
ح رح ومحمد رح يفسد لانه يصير مستعملا للنجس على ما هو فرض
والتطهر عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا
فهذه المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه
يسهل معرفة هذه الفروع

الركن الثاني في السنة

وهي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه
النبي عم غير واجب فان كان من العبادات فسنن الهدى

وان كان من العادات فمن الزوائد في الادلة وهو
والمراد بهنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه غير الكتاب من قول و
وهو الحديث و فعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا
المخصوص بالنبي شيء بهنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة
بينهما وبين الكتاب قد حصل الفراغ مما يتعلق باتصالها بالنبي صلى الله
من كيفية بانه بطريق التواتر او غيره وصدد وهو الانقطاع وحال الراوي
وشرايط فمحل الخبر الذي هو متعلق الحديث و وصوله من الاعلى
الى الادنى في المبدا وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن ومحل الفعل وما يتعلق بمبدا
انها فهو الوحي سواء كان تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق
اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله

فصل في الاتصال الخبر

المستند شرعا كان او غيره فلا بد من بحث القيد لانه لو انتفى اسناده
على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يعوض البرهان لا يخفى من ان
يكون رواته في كل درجة لم يقل في كل عهد لان قد يوجب ما ذكره في
كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر
حتى يرد به عن خبر الواحد و المشهور جماعة لم يتوهم الاختصاص بالذكر
كونه لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى
عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم
فقهم على الكذب لكثرتهم تعيين لما تقدم ينفصح عن ذلك قوله

انه لو اخبر غير محصور بما يجوز ان يتفقهم على الكذب فيه الغرض من الاعراض
لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة و تباين الاماكن لعدم اشتراط
التواتر بهما فانه لو اخبر جميع غير محصور من بلدة كفاية بموت ملكهم حصل لنا
اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة الاولى ولم يكتف بقوله
بعد القرن الاول اذ ح يلزم ان يكون من المشهور ما رواته من الاحاد ثم
وجد التواتر فيها في القرن الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح
يلزم ان لا يكون ما رواته من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من
الاول فتامل اولا يصير كذلك سواء كان رواته في كل درجة آحادا او بلغ
حد التواتر بعد الدرجة فان الخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصرنا
لا يصير مشهورا والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين لان الاتفاق
على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع و
والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة حاصله سكون عن الاضطراب
بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا
لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما ذكر اي قوم جليسون
للعلماء ثم يقع له العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد
اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن الغالب الراجح عن حال اصحاب الرسول صلى الله الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي ثم يحصل زيادة رجحان
بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث

خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب غلبة
الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية في
وجوب العمل دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم ولا عمل بدونه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم اليقيني لان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر
وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذا لم يثبت
به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي يندفع
بالعدالة وفيه نظر ولانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم فاما ايجابه العمل فلو
فلقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان
تبلغ حد التواتر ولعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على
الله تعالى ويرد عليه ان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تحصيل الفقه
لغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه وجوب الاخذ بخبر الواحد ورسول
صلى الله قبل خبر بريرة رضي الله وسلمان رضي الله في الهدية والصدقة
وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون الوجوب وارسل الافراد الى
الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب حجيتها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت
احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر ولنا هذه الدلائل الدالة على وجوب
العمل ومنع لزوم العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان

كان

كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما الاخبار
في احكام الآخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر
الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما هو متواتر واعتضد
بالكتاب فيفيد القطعي وهو في الجمل والاصول ولانها توجب عقد القلب
وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفيه نظر لانه يلزم ان لا يختص هذا باحكام الآخرة
بل يكون في سائر الاعتقاديات كذلك **فصل الراوي** اما معروف
بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا
بالفقه والاجتهاد الحقيقي كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين
والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة
رضي الله ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس او لا وعن مالك ان القياس
يقدم عليه ورد لانه اي الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول
الرسول لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان
والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانه لا يتحقق
يقينا الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله ولكنه على تقدير
ثبوت العلية قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم
او خصوصية الفرع مانعة عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او
او بالرواية فقط اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا
يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك او لا يكون كبلال او نحو فلان وافق

القياس من يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر ولكن خالف جميع الأقيسة
لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد
مقدم على القياس من غير تفصيل في هذا الموطن من اشد اد باب
الرأي ولما فطنهم جانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي وعلى غيرهم
اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي ولم يأمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل الشبهة التي
يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من حديث جمعة والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشتري
كثيرة اللبن وكذلك المحفلة فهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد
معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه
لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة
والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك
لما مر ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وهذا التفصيل انما
يناسب مجهول العدالة والضبط لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه
الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول وان قبل البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات
عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى صلى الله عليه لها

بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله ورده علي رضي الله وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط حيث لم
يستنزه البول وذلك ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع
البول على عقبيه وهذا الطعن من علي رضي وقد روى عنه الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت
كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس
عنده وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او
باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد عليها سالما لم يستوجب عقابا لة عوضا
كما لو طلقها قبل الدخول وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة
بنت قيس قيل انه ما قبله ابن عباس رضي الله وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل انه صلى الله
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رضي الله وغيره
من الصحابة رضي الله فيه كيف وهو ان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها
فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار ويوافقه كلام روح الصحابة الصحيحين وقد
تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعده من
المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل
في زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال
صلى الله خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون



والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اى
لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة ولم
يصح عندهما **فصل في شرايط الراوي** وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
سئل القاضي عن عدالة الكافر فشرط العدالة لا تغني عن شرط الاسلام
اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به
عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه
اراد المعنى اللغوي وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القران لعدم الرخصة
فيه الى النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء بهذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة
لاي سبب كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط
وشاع وذاع من غير نكير وكماله ان ينضم اليه هذا الوقوف على ما هو المراد
به بفقه على معانيه الشرعية فح يلزم ان لا يوجب كمال الضبط فيما
ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار
عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان
جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من
ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلى

بها من غير

119

بها من غير احد او هو المجهول في القرون الثلثة انما يقبل عند الشهادة النبي صلى
الله عليه وسلم لتلك القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في دين كل الا ان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد
قوله في امور الدين للتهمة وهو لغة عبارة عن ظاهر تشهيره بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل
حرجا فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى النبي صلى الله فلهذا اى لاجل ان
الاجمال كان بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستو
صف فيقال له هو كذا او كذا اى يسأله عن صفات الله تعالى التي
يجب ان يعرفها المؤمن ويسأله هو كذلك اى اتشهد ان الله تعالى
موصوف بتلك الصفات ويسأل عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي
صلى فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج
الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالانوثة وكل
الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد يلزم
القاضي القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وليس هذا
اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اى المخبر
له شيئا بل يلتزم بالتزامه اى يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة
بالتزامه ولانه يلزمه ولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل

او لانه يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا نشترط عقله اى عقل الحكم الذى
يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الناهد الولاية كما فى الشهادة بهلال
رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون
ولاية على الغير اذ ليس هو الزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد
والمراة الشهادة بهلال رمضان فرد الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد
التوبة لا يقبل شهادة المحدود فى القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه
لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن الصحابة
صلى الله قبولهم احاديث الاعمى والمراة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه الصلوة
والسلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتقا

فصل فى الانقطاع

اى انقطاع الحديث عن الرسول صلى الله وهو ظاهر وباطن اى الظاهر فكما لا
رسال الارسال بترك الاسناد بان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله
بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله والمرسل منقطع
عن رسول صلى الله ظاهرا لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا باطنا
لما ذكر فى المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابى مقبول
بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا
ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده
قول صحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا
يرسل الا برواية عن عدل للجهل بصفات الراوى التى يتوقف قبول
الرواية على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة رضى الله

ارسلوا فقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله وانما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه ولان كلامنا
فى ارسال العدل الذى لو اسند لا يظن انه كذب بحلى من يروى عنه فعدم ظن
كذبه على الرسول صلى الله اولى فدل الارسال على ان الواسطة عدل عنده
ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعى حملا وهو فوق المسند لانه الاصل
اى الغالب انه اذا وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه
اى الغير ليحمله ما حمله اى ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذى حمله هو اى الناقل
فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولا باس بالجهالة لان الامر
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال
الشافعى الا يرى انه لو قال اخبرنى ثقة يقبل مع الجهالة لا الجزم ما لم يسمعه من
الثقة ومرسل من دون هؤلاء لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله
كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن
فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله
تعالى اسكنوهن الاية في الطلاق اجاز السكنى بظاهره واجاز النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم لا يقال اعاد حديثها التهمة رواية بالكذب والنسيان لا
لمعارضة الكتاب والا لما كان لقول عمر رضى الله حفظت ام نسيت صدقت
ام كذبت معنى لانه معارض بالعقل لما ذكر للمعارضة لا للتهمة الراوى والا
وجد كم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وانفقوا عليهن من

ما كان لقوله رضي الله عنه كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي الرد فتدبر
وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الآية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحيث نقل الى ما ليس
بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لما لم يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين مع الشاهد الواحد كافية لما وجب
حضورهن لانهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في
المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رضي
الله عنه وكحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الآية وانما قدم
الكتاب حتى يكون عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا نسخ
ذلك بهذا اولا يزاد به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد
نصه على ظاهر الكتاب احتج على هذا القول بقوله صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب
الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فدل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب
الله تعالى فانه منسوخ او ليس بحديث بل مفترى واجيب عنه بانه خبر واحد
وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به
مسألة الاصول ورد بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول
فان المراد ما تردد في صدوره عنه صلى الله عليه وسلم فلا يتناول المتواتر والمشهور
واما معارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله صلى
الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي

وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي
بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب من جنس التمر يعارض
قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم
الاعتبار للاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلق القول
وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية
ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة
فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما لكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر
بالتسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم الحاجة اليه من جعل هذا
النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد التزم
ما لا يلزم واما لاعراض الصحابة رضي الله عنهم كخبر الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال
الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا دليل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان
يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما لنقصان
في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث
عدم بعضها لا يثبت الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلاثة لم يقبل
في الصدر الاول لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها ثابتة
بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة الفاسق
وخبر الفاسق والمعتوه يأتي بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل

الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والساهل اى الذى لا يبالى
من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدى
الى الكفر والفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل فى اتهم للشرايط
اى لا اعتبار لها فى الراوى **فصل فى كيفية السماع والضبط**
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة فى الباب وهو بان تقرأ المحدث عليك
او تقرأه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول هو طريقة
الرسول صلى الله عليه عند المحدثين وقال ابو ح رح كان ذلك احق لانه
لانه كان مامونا عن السهو يعنى عن القرار عليه لا فى غيره فلا على ان
رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة والعبد اذا قرأت يكون المحافظة
من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون المحافظة الا منه واما الكتابة والرسالة
فقائم مقام الخطاب بان الرسول صلى الله كان يبلغ بالكتاب والرسالة
سال الغيبة والمتعارف فى الاولين ان يقول حدثنا وفى الاخرين اخبرنا واما
الرخصة فهى الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتى ونحوها والمناولة ان يعطيه كتاب سماعه بيده و
يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد الاعطاء فان كان المجاز
عالما بما فى الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز العبد اخبر والا
لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابى ح ومحمد خلافا لابى يوسف كما فى كتاب
القاضى الى القاضى لهما ان امر السنة امر عظيم لا سيما اهل فيه و فى
تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى والعبد فيه فتح لباب

التقصير فى طلب العلم وهذا امر يترتب به لا امر يقع به الاحتجاج جواب
عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له
بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة
فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرة
اى اذا راى الخط يتذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب عزيمة واما امام اى ما سمى به
لان الراوى لم يستفد منه التذكير بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى
على امامه فهو ما لا يفيد التذكير والاول حجة سواء حفظ هو او رجل ما
معروف او مجهول والثانى لا يقبل عند ابى ح اصلا وعند ابى يوسف ان كان
تحت يده يقبل فى الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس
لامن عن التزوير وان لم يكن فى يده يعمل فى الاول اذا كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثانى ولا يقبل فى الصكوك لانه فى يد
الخصم حتى لو كان فى يد الشاهد يقبل وعند محمد يقبل فى الصكوك ايضا اذا
علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف
فى كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا واما
الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير فى
مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ
فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلى الله نضر الله اى
نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها فاداها كما سمعها والنقل بالمعنى
ليس اداء كما سمعها ولانه صلى الله مخصوص بجوامع الكلم

يعني ان له صلى الله فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المراد فالظاهر ان
الراوي لا يقيد على اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز
ولا شك ان العزيمة هو الاول وبتبرك بلفظه صلى الله اولى ودلالة الاجماع
المذكور على الفضيلة لانه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل لكن اذا ضبط
المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وعدم الوقف على جميع
ما اراده بلفظه لا يضره نقل بعضه بعد ما علم انه مراد منه اي من ذلك
اللفظ جواب عن قوله ولانه صلى الله مخصوص بجوامع
الكلم وهو اي الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما
اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
الغير كعام يحتمل خصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد وما كان
مشتركا او من جوامع الكلام لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك
احتمال التاويل وبالتاويل لا يصير حجة على غيره وفي الثاني لا يومن الغلط
فيه لقصور فهم الغير عن احاطة مقاصده منه واما المجمل المتشابه
فخارج عن البحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما ضرورة
ان النقل فرع فهمه وهو غير متصور فيهما **فصل في الطعن** وهو
اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا كحديث عائشة رضي الله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فانها بعد ما روته زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن
وهو غايب وفيه نظر لان غيبته لا تستلزم النكاح بلا ولي

لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن عمر رضي الله
رفع اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رضي الله سنين فلم
اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على
ان صحبته كانت بعد الرواية فان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات اي عمل الراوي ببعض محتملات
ما رواه فانه رحمه الله لا يصير جرحا كحديث ابن عباس رضي
الله من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة وان انكر صريحا
كحديث عائشة رضي الله فعند ابي هريرة من رواية وقد انكر حافظ لا يكون جرحا
عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله صلى احدى العشائين
فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله قد اقصرت
الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال صلى الله فقال صلى الله كل ذلك لم يكن فقال
وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فقام وصلى القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله
فقال صلى الله احق ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روا
يتها انه صلى الله على راس الركعتين من انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على
ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي ومن ذهب الى ان كلام الناسي
الغير يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة حال
في الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي صلى الله ذكره فعلم
بعده فهو الظاهر حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي
التحري بخلاف انه ذلك فاين هذا من ذاك ولان الحمل على نسيان الراوي

من الكذب بسبب الغفلة الذي يروى عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة مع جواز
ان يكون سهوا ونسيانا وتكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا رضي الله
قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت
فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر
رضي الله فلم يقبل قوله ووجه التمسك به ان عمارا كان عدلا فما امتنع من ال
القبول انه حكى حضور عمر رضي الله وهو لم يتذكر ذلك فالاولى ولو نقل
عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري عن شقيق
انه قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري فقال ابو موسى
لم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع
خلافي فان شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي
والثاني ان كان من الصحابة رضي الله فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا
نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي رضي الله ولا
يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع بخلاف حديث الم
القهقهة ونفى عمر رضي الله رجلا كان سكيرا ولحق الكفر لم يجلده وقال
والله لا انفي ابدا حيث سمع لحوق الرجل بالروم مرتدا ولو كان حدا ما حلف
على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على
الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن [illegible] مبهما بان
يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه مجروح بلا دليل

الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك بالجرح
المبهم لجواز ان يتعمد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب
من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع
الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف
ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان كان
ما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وحمل الحديث في الصغر والا
ستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك تطلب تفصيله من الاصول في الكلام

فصل في محل الخبر

اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر
الرسول صلى الله وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما في العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرائط
فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر
بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول في كثير من الاحوال
لا لمحضر العدل عند الماء فنفى اشتراط العدالة في الخبر عن حالة جرح
فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام
التحري بخلاف امر الحديث فان الدين يتلقونه العدول الاتقياء في الغالب

فلا جرح في اسقط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه فاما اخبار الصبي
والمعتوه والكافر لا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا
يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والثاني اي العقوبات كذلك
اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من
العلم ما يصح به العمل في الحدود كبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص
فعلم انها تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابتة بدلالة النص ثابتة
قطعا من جهة المتن والدلالة بحرمة الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب
وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع
فيه من جهة المتن وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد لا لتمكن الشبهة في الدليل
والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت
العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كان دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك ثبوتها
بخبر الواحد واما حقوق العباد فيثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة مما كان فيه الزام محض
لا بد فيه لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد وا
والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا الشهادة القابلة مع
سائر الشرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الشبهة بدون
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر لها

حكم هذا

حكم هذا القسم لما فيه من حقوق التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالو
كالات والمضاربات والرسالات في الهدايا او ما اشبه ذلك كالودائع والا
مانات يثبت بخبر الواحد بشرط التمييز والتحري على ما ذكره السرخسي
في اصوله وكلام البزدوي فيه مضطرب ومحمد ذكره في كتاب الاستحسان
ولم يذكره في الجامع الصغير والوجه اشتراطه لعدم الحرج فيه دون البلوغ
والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا
لزام فيه وللضرورة اللازمة فيها لان في اشتراط البلوغ والاسلام او
العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان وا
لعبيد بهذه الاشغال والعدول من المسلمين لا يتيسرون دائما في
المعاملات اي لا سيما الاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرو
رتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة لا يستقيم تلقيه من جهة
العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول غير العدل فيهما وذكر
ههنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر عدل ثم مطلقا بل معه مع انضمام التحري
وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الو
الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث
ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر الماذون ود
وفسخ الشركة لما ذكرنا آنفا وانكاح الولي البكر البالغة دون
من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح

الزام ومن حيث انه يكون بها فيه يبين بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح رعاية للشبهين اى شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقبل بعد وجود سائر الشرائط اذ به يحصل تصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور في المبسوط فلهذا اقال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما يشترط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي والعلة فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة سواء كان الاخبار الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان في مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاول بين الشهد

فصل في افعاله صلى الله

كتحقيق اليمين بتحريم الحلال قال الله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم يعني الافعال التي يكون عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو محرم رخص فيه ومباح ومستحب وواجب وفرض الفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو ما كان مخصوصا به او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها او صادر عنه غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد ان ينبه على هذا القسم الذي غير المقتدى به لئلا يقتدى به في فعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف

التوقف عند البعض لجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع في تلك الصفة والا اى وان لم يعلم صفة ثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله قال الله تعالى لابراهيم صلى الله انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الخصوص فيه من الاختصاص وكونه زلة او صادرا عن غفلة وغير ذلك

مسئلة ما يكره في حقنا قد يستحب في حقه صلى الله بل يجب عليه لتعليم الجواز تاخير المغرب مكروه وقد روى انه صلى الله صلاها عند مغيب الشفق قال في التيسير هو محمول عندنا على انه صلى الله فعل ذلك لبيان امتداد الوقت

فصل في الوحي

وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك

مطلق بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والالهام الرحمي
او حل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال بالراي و
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان ما نطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عجالا
يحتمله ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا
والمختار عندنا انه صلى الله عليه وسلم مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد
انقضاء مدة الانتظار وهي ما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة
يعمل بالراي لعموم امر الاعتبار لقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب بعمومه القوم
الاجتهاد عليه الصلوة وتحكيم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش
غنم القوم النفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة معروفة
يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولوقوعه عنه صلى
الله حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان
الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزئني ان احج عنه فقال صلى الله ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق
ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رضي الله
سال النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك لكن فيهما اي في هاتين القضيتين مجال ان يقال انه صلى الله

علم بالوحي

علمه بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا له تقريبا الى الفهم ولانه
صلى الله عليه وسلم عمل بعلل النصوص فيلزم العمل في صورة النوع الذي يوجد فيه العلة و
ذلك بالاجتهاد ولانه صلى الله شاور اصحابه رضي الله في كثير من الحوادث فاخذ
في اسارى بدر براي ابي بكر رضي الله حيث قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل
الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الراي
عنده صلى الله فخيرا صحابه فاخذوا الفداء فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز
حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق
وهو انه لا يعاقب احدا بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للا
سلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي انه صلى الله قال لو نزل
العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رضي الله لانهما اشارا بالاثخان وللآية
تأويلات آخر ذكرت في باب الاجتهاد باذن الله تعالى ونقل في اكثر منها ما روي
ان رسول الله صلى الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة
لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعيد بن عبادة رضي الله فقالا ان كان
هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف فقال
صلى الله اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
فاذا ابيتم فذاك فاذا جاز له صلى الله براي الغير فرايه اولى لانه اقوى ولما كان
صلى الله متعبدا بالاجتهاد كان حكمه به ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى جواب عن
التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى واجتهاده صلى الله يحتمل

١٢

القرار على الخطاء فتقديره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده
الاجتهاد وبعد ما خرج الجواب عن استبداد الالهام الاخر فتدبر لكن مع ذلك
الوحى الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اى لا يحتمله
اصلا والباطن يحتمله ابتداء اى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء
فى حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اى وان لم يحتمل القرار عليه **فصل**
شرايع من قبلنا هى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرايع الماضية الخصوص
اراد الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الثانى تبع للاول كلوط لابراهيم
وهارون لموسى عليهم السلام كما كان فى المكان اى كما كان الاصل
فيها الخصوص بمكان كشعيب صلى الله فى اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى صلى الله فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اى ما تمسكوا به من النصوص
قلنا لكن فى اصول الدين وكلامنا فى فروعه وعند البعض تلزمنا على انها
شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الاية
والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد
صلى الله ولقوله صلى الله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى وبهذا
تبين ان الرسول المتقدم ببعث المتأخر يكون كالواحد من امته فى لزوم
اتباع شريعته لو كان حيا ولعل هذا مخصوص بنبينا صلى الله لاختصاصه
بالرسالة العامة وما ذكروا غير مختص بالاصول بل فى الجميع ردا لما ذكره الفريقان

الفريق الثانى من ان ما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا
يعتد به ويكون مغيرا له لا مصدقا فالتدارك دفعه بقوله والنسخ ليس
تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم فانتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الا تبعة
وما بقى لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا صلى الله واحد هذا عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى
علينا من غير انكار **فصل فى منع المعتزلة** تفويض الحكم الى راى
النبى صلى الله او العالم اى لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبى صلى الله او العالم
احكم بما شئت لان الحكم الشرعى يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية
انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى راى
العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة با
ختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذى بنيتم
الحكم عليه وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح ثم وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اختياره فيما فوض الحكم اليه امارة المصلحة وكما شنعا عنها
بانه لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكروا وعندنا هو جائز لعدم ما
نع ووجه ما يوقعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة
لقوله تعالى بعد ما قتل نضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها
امحمد ولانت نجل نجيبة من نجلها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت
وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قتلت اى لو سمعت
شعرها ما قتلت اباها وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه

اذ لو كان بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله صلى الله في جواب
الاقرع بن الحابس حين قال صلى الله يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال
الاقرع اكل عام لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان
بمشيته صلى الله ونظائرها منها ان النبي صلى الله قال ان الله تعالى حرم
مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلالها ولا يعضد شجرها
فقال العباس رضي الله يا رسول الله الا الاذخر فقال صلى الله الا الاذ
خر وهذا يدل ايضا على التفويض الى رأيه صلى الله وقالوا في جواب ما ذكر
لعلها اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبتت بنصوص محتملة للا
ستثناء مثل ان اوحى اليه قبل قتل النضر اقتله الا ان تنشد ابنته فح جاز
لك ابقاؤه واوحى اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسأل عنك
الاقرع فانه ح جاز لك ان تقول كل سنة وقس على ذلك نظائرها او
كذا يحتمل ان ينزل استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى على ما يصلح دليلا
ما فيه من البعد وتوقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح
دليلا على شيء من الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رضي الله وجواب
الرسول صلى الله في تعميم سهم ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير
جبير بن مطعم رضي الله قال لما قسم رسول الله صلى الله سهم ذوي
القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله صلى الله
فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي
وضعك الله فيهم ارأيت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن

بني عبد شمس وابن نوفل وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال صلى
الله انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رضي
ان التقسيم بمشيته صلى الله لما ساغ لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما ان ذلك لما جاز تقريره صلى الله بالسكوت عن بيان فساده

فصل في تقليد الصحابة رضي الله يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين احترز عن مثل سكوت ابن عباس رضي الله في مسئلة العول
ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما ثبت الخلاف بينهم
لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو حال لم يعلم
فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا
يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء قال الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد عالما
لم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شروح المنهاج لا
طلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقل العموم لان الاحتجاج
بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابة لا بعدم اختصاص الامر المذكور
بالبعض ولان اجتهاد غير النبي عم يحتمل الخطاء فبقاء هذا على رأي المخطئة
واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني والغزالي و
المزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا وعند
ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله صلى الله اصحابي كالنجوم بايهم اقتد

اقتديتم اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان
الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم اقرب
الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا بالسبق
في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله والكون في خير القرون ومنهم من قال
يجب تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة لقوله صلى الله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وهذا على ما ذكر في شروح المنهاج وفي اصول
البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين
رضي الله عنهم وامثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه
له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي
منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسكوت مسلكهم في الا
جتهاد اقتداء اجيب عن الاحتجاج بقوله صلى الله اصحابي كالنجوم اه
والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما في السير والسياسة لا
في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجبا وهو خلاف
الاجماع وجوب عن الاحتجاج بقوله صلى الله اقتدوا باللذين من بعدي
اه واما التابعي فلا خلاف في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في
انه هل يعتد به في اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا
له الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم فقد صار
هو كواحد منهم فيما يبتني على اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف

رد لصاحب التنقيح فقد اختص المذهب الاول باهل السنة والثاني بالمعتزلة منه

تغير التحرير التنقيح منه [illegible]

[illegible] التنقيح منه

واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع الكل
ولم يكن احد ممن سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا
رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلداه القضاء
ليحكم برأيه وقد روي ان عمر رضي كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تعالى
فان لم تجد فبسنة رسول الله صلى الله فان لم تجد فاجتهد برأيك وقد صح
ان عليا رضي الله عنه تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف رأيه حيث رد شهادة
الحسن رضي الله عنه وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي الله عنه رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد
فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل الركن الثالث
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله في عصر ظرف للاتفاق
تغير في التنقيح منه
معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن
قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسي
المحسوس الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ
حد الطمأنينة كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا مدخل للاجتهاد فيه ويندرج
فيه باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى
يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك
الاتباع ان أثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص الى العموم
والا فلا معنى للوجوب ومن قيده بالشرعي واراد به ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث ان شاء الله في الاول ركنه

بين ذلك التفصيل بين [illegible] صاحب التنقيح من العصور [illegible] منه

هو في اللغة العزم والاتفاق [illegible] في المعنى الاصطلاحي منه

الاتفاق في زمان [illegible] الزمان [illegible] يحصل بالنظر [illegible] الى العمل منه

[illegible] والدنيوية [illegible] منه

[illegible] كما في تفصيل الصحابة رضي الله عنهم [illegible] الاعتقاديات [illegible] الصادق [illegible]
المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية ثم ان الظاهر من قوله حتى ان انكر [illegible] ان يكون الكون من الاثار [illegible]
الاجماع قطعا وليس كذلك بل على ما تقف عليه في موضعه ان شاء الله منه

ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم به
فيما يكون من باب والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت
الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل هذا الاجماع
يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت
لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده اشار
بعض الصحابة رضي الله عنهم بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين
وروى حديثا في ذلك فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليلا
للموافقة حتى شاوره وجوز على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده في
خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها فزعت فاملصت
وابان لا غرم قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك
وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن
سكوته تسليما ولانه اي وان سكوت البعض قد يكون
للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنه حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه
بقولك في العول وفي شرح الفرائض هلا انكرت في
في زمن عمر رضي الله عنه فقال هبته وكان
مهيبا وكان عمر رضي الله عنه مهيبا فهبته ولانا نجوز ان ذلك لا يكون سببا لعدم الاظهار

ادني من باب العزيمة او رخصة اهل الاجتهاد ان اجماع المزارعة كان [illegible] الانكار [illegible] ذلك اجماعا [illegible]

[illegible] المرأة التي غاب عنها زوجها [illegible] والاملاص الازلاق [illegible] والاسقاط منه كالجنين [illegible] في التوضيح [illegible]

[illegible] في اصول السرخسي وفي [illegible]

[illegible] ولا تحل لا [illegible] حين جهل [illegible] فقد اخطأت ان قاربوك فقد غشوك وان لم
التفصيل فليطلب من اصول السرخسي منه

ما هو اخف عنده الى ان ينقضي عمر عمر رضي الله عنه انه كان يقدم
ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة رضي الله عنهم وكان يقول له غص
يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتأمل وغيره
من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل
اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف ولنا ان شرط
التكلم من الكل متعذر غير معتاد انما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام ولعدول
لم يقل والصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لانهم موصوفون بذلك فاما
علي رضي الله عنه فانما سكت مراعيا لشرط الصيانة عن الفوق حيث
تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك جائز تعظيما الله
للفتيا وحديث ابن عباس رضي الله عنه غير صحيح ولقد احسن من قال
ومتى كان الناس في تقية من عمر رضي الله عنه في اظهار الحق مع قوله صلى الله
دار الحق معه وكان الين واسرع قبولا للحق من غيره وانما شرطنا
مضي مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه يكون للتأمل واما احتمال انه
يكون السكوت لامر آخر فقد اشرنا الى وجه انتفاءه حيث قال واذا
كان عنده مخالفا فالسكوت حرام وانه لا يعتبر في الرخصة انما هو
السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حادثة
على قولين او اقاويل محصورة يكون اجماعا على نفي قول آخر عندنا لان
الحق لا يعدوا اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث فيه قولا آخر برأيه و

في غير الصحابة عند بعض مشايخنا لان المعنى الذى ذكر يوجب المساواة
وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل والسابقة مثل ما ذكرنا انهم
اختلفوا في عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند
البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج
مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض
ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في علة الربوا فعند ائمتنا هي الكيل والوزن مع الجنس وعند
الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند ما
لك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد
واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في الخارج عن غير السبيلين فعند البعض الوضوء
غسل المخرج وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم
او الوجود قول ثالث لم يقل به احد واتفقوا ان الخروج من غير السبيلين
ناقض عندنا والمس امرأة وعند الشافعي المس ناقض دون الخروج
فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتا
خرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما

عليه چوى زاده
عدم وجدان وجه بين ما في علف
وجه العدول عن القول المذكور
على الايضاح ... اصلاح الوقاية

التفصيل في التلويح چوى زاده

ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورة الاولى وفي
فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب اما ابعد
الاجلين واما وضع الحمل فهذا ما يسمى اجماعا مركبا فمابه الاشتراك وهو عدم
جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فان كل صورة
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل مردودا
يلزم لكل مجتهد في خلافه ان يوافقهم في سائر الخلافيات وهذا باطل
اجماعا فان اباح وافق ابن مسعود رضي الله في ان عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب
النقصان ولم يقل احد بان المجموع المركب من القولين المذكورين منتف
منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلثبوت الثاني واما عند
غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذه اكثر من ان يحصى وبالجملة التفصيل
المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتأمل
ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان
ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم
من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد
به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن

مجتهد وافقه

مذكور في التلويح چوى زاده
رد لصاحب التوضيح في قوله او لا نم المتمسك
اه منه

مذكور في التلويح چوى زاده
رد لصاحب التوضيح في قوله فاعلم ان التفصيل
الذى اه منه

سرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي
آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة
ابرح ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق
انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان
احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه تركيب مغلطة بحسب التعبير عن الا
مرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كلام القولين
باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه اجماع على الحكم في شيء من الافراد
بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما
مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار
الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال
الثلثة الا على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل وان اشتهر فيما
ظران لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما
للخصم بانه يلزم من التفصيل بطلان مذهبه وهذا كما يقع في الوجوب في
الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا وعلى الاول يكون ثابتا
في الحلي ايضا قياسا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه والا يلزم عدم الثبوت
فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكنه يفيد
الزام الشافعي بناء على انه لا يقول بصحة العدم منه عم ان الضابطة في
تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان

الا كانا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال
للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون مشترك فيه واحد بالحقيقة
او كان واحدا لكنه لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا
ابطالا للاجماع وعند تقرر هذه الضابطة لا بد من النظر في ان اي مو
ضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان
فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين او الاقوال قد يكون حكما متعلقا
بمحل واحد وقد يكون حكما باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد
يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد
مع الاخوة وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد
شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في
مسئلة ذات الزوجين فان القولين مشتركان في اثبات نسب الولد من احد
هما في ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث
القول الثالث بط سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب
منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان
لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين
حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج
وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكنه لم يحكم الشرع بان
وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا
بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع

السابق وانه كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبها جميعا لم يكن باطلا
لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا
اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لا
بطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما
متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه
الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته
في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من
غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الا
نتقاض او بعدم شموله لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون
احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر
بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم القائل بالفصل
والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي
كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا
فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما
قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا
بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم
فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا
للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا فان كلاهما جائز عندنا
والاول جائز دون الثاني عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم



بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف كبيع الملاقيح و
البيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي
كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة
الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان وليس قرية وراء عبادان
واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع واهله مجتهد ليس فيه
فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت له
العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين
المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يرتكبه ومع ذلك يعاند
الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها لان السفه
خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا المجون وهو
عدم المبالات فالمفتي الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فعند
فيما لا يحتاج الى الراي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا
زيادة تاكيد كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع معنى حتى لا يكفر
ايكفر الجاحد بناء على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في
الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام المخالفة عنه فان المخالفة
فيه لكونه من ضروريات الدين فيما يحتاج الى الراي اي لا يكون سنده موجبا للقطع
بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان

مما يحفظ

العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع
الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض
الناس خصوا الاجماع للصحابة رضي الله لانهم هم الاصول في امور الدين
وخير الناس بعد رسول الله صلى الله لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل
والتأويل والبعض بعترته صلى الله لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو
قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس
وبعضهم باهل المدينة لقوله صلى الله ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ
خبث قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الا
ختصاص بشيء من هذا ولا نسلم ان الخطاء الاجتهادي رجس وخبث و
عند البعض يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلى الله عليه بالسواد
الاعظم وعند لا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون
اجماعا وربما كان اختلف الصحابة رضي الله والمخالف واحد في مقابلة
جميع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي في
اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف
الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله
بمنزلة قول ابن عباس رضي للصحابة رضي في زوج وابوين وامرأة وابوين
ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله
فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس رضي الله في حل
التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضي الله لم يسوغوا له هذا الاجتهاد

في بعض نسخ التنقيح منه

ليس في بعض نسخ التنقيح منه

الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقا احترازا
عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلال فان المطلق ينصرف
الى الكمال والكامل من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم
اهل السنة والجماعة واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس بشرط
عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك
وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ودخول من يستحدث وقيل جواز
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند
القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل
لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع
البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا **مسئلة** شرط البعض كون الاجماع في
مسئلة غير مجتهد فيها في السلف والمختار جعلوا الخلاف المتقدم مانعا من
الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا بعينه وهو باق
ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض السلف والمختار عدم اشتراطه
قال شمس الائمة الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز
بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من
بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى
قول ابي حنيفة وابي يوسف ينفذ قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر
الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي

لم يعتبر في الصحابة كما قال صاحب التنقيح لعدم اختصاص ما ذكرنا من الشرائط بعصر دون عصر ويفصح عن هذا في التوضيح المذكور من الاطلاق منه

وليس فيه ذكر الخاص وارادة العام بلا قرينة لان المطلوب تصحيح الاحكام الشرعية بخلاف قول صاحب التنقيح فان فيه ذكر العام وارادة الخاص بلا قرينة منه

والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل
على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجوازه
بيعها الشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل
عصر وقد وجد وديه كان دليلا لكنه لم يبق لانه حدث دليل اقوى وهو
الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان الدليل السابق المقرون
بشرائطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد
به اي بما نسب اليهم الضلال الخطاء في الدليل ولا افساد فيه اي فيما ذكر
لزوم التضليل ان اريد به الخطاء في الحكم لان الحق واحد فضد الاخلاف
لا بد من الضلال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب
الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول
الرسول صلى الله وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله صلى الله في قصة ال
التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم تعيينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان
اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والاوقات
فعند القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثاني ففيه خلاف لقوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية ومن يشاقق الرسول وآخرها نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من
المشاقة والاتباع والا لم يكن لضم الاولى وجه اذ لا يضم مباح الى
حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان ترك
الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم

١٣٥

فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع
كل ما يغاير سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بما
لسبيل حقيقته وهو الطريق الذي يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل
الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان لقياس داخل في
مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح
يلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول صلى ويكفي
في صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصوص له بما يثبت ايتان
الرسول صلى الله به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من
حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تعالى كنتم
خير امة الآية والخير تستلزم الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالة لا
تكون خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا
اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا اجتمعوا على النهي عن
شيء يكون ذلك الشيء منكرا فثبت ان اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم
الحقيقة للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل
الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل
الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة وهي

نتيجة القوة تهذيب القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والجمود
والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور و
الجبن ثم التوسط في هذه المجموع هي العدالة فظهر بهذا تفسير الوساطة بالعدالة
وقوله صلى الله لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله صلى الله ما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة
ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية وما
ذكر من اخبار الآحاد لم يكن متواترا لمعنى بمنزلة شجاعة علي رضي والا
جماع دليل قاطع فلا بد له من دليل قطعية الدلالة واستدل عليه
بستة اوجه تفصيل الاول ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا
يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح
الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا
يمكن للامة استنباطه وهو بط اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط للمجتهدين وح ان
يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع
المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان
يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في
عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول

في التنقيح يكون حاصله وقد مر عاقبته [illegible]
لما ذكر فيما تقدم [illegible]
[illegible]
بعض الاحكام [illegible]
[illegible]
يجب الراي والاجتهاد [illegible]
يكون كذلك في الواقع

الرد هو المذكور على منع الوضع
مذكور في التلويح [illegible]

وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع
مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد
او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين وهو
التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا لادراج حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تع فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة
المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا القوم
بهم يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعده لكن لما
ذكرنا ولقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء
حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون
قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في
ذلك العصر والثالث ان قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فاولي الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد
فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب عليهم السؤال
عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في
السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر
ويرد على هذا الوجه ما يرد على الثاني والرابع ان قوله تع وما كان الله

اشار اليه صاحب التلويح ٢٦
في التوضيح [illegible] وتفصيل الادلة
[illegible] في تحصيل المقصود
منه

ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء
المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعـ فماذا بعد الحق الا الضلال
ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء جماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي
وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما
ينفي وقوع الاضلال من الله تعـ وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان يكون اتفاق
جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر والثاني
مس ان قوله تعـ ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد
افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعـ الخير والشر
لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل ولقائل ان
يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصا
ص بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد صلى الله في عصر والـ
سادس من ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد
وصلوا الى ما يدل على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب بلا
مخبرين بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية
الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بقي النص من الشارع
فصار كانه كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه

انه حجة قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواترة المعنى وما
ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل
المدينة والعترة فانه يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه لا يوجد
في العصر مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما
بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال
اجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق علماء
السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع
على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة رضي الله وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل
جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم في هذا الاجماع مختلف فيه فلذلك
اي لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد
اجماع مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد او في
عصرين كما اذا اجتمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا
نفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه وهذا من قبيل تبدل الراي كما في رجوع المجتهد
المخصوص من قياس الى آخر لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
واما الخامس فهي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في السببية
فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني سبب لظهوره يجوز ان يكون سند
الاجماع خبر الواحد او القياس كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي قياسا على ما هو

في الصلوة عندنا وعند البعض لابد من قطعي فلا يبتنى الا على قطعي
قلنا ح اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا اي
يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب
امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي وكونه
حجة ليس من قبيل سنده بل لعينه كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع
واما الناقل فكما ذكرنا في السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل التي مر ذكرها الركن الرابع
في القياس هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم
ويلزم منها ما ذكره المص وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل
حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا الفن والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس لعلة متحدة بحسب النوع لا تدرك بمجرد اللغة
احتراز عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية
حكم فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون
التعليل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال الاكمل في الاسرار
ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا
له في حكمه بوجوده فيه ثم قال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان
العلة العلم بها ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل

تبيين العلة في الاصل

١٢٨

في الاصل فيثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا
للحكم في الفرع لان اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لابد ان يكون
خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة
بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو اي القياس
يفيد غلبة الظن اذا ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع في صورة الفرع
هذا انما اراد باثبات الحكم هذا المعنى لانه مثبت له ابتداء لان المثبت
للحكم ابتداء هو النص او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر منعوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا لا في الاحكام
الشرعية ولا في غيرها بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير وبعضهم
على انه لا عبرة له في الشرعيات لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه
سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله لهم قوله
تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب فلا حاجة الى القياس في النحل ورد عليه انه ان اريد ان كل حكم
مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فذلك بين البطلان وان اريد انه مستفاد
منه ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ح ان يكون النص المذكور
حجة عليهم لا لهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ في الانعام فلا حجة لهم وان كان المراد به القرآن فلا
السمعية لان الحجة على القراءة المشهورة لانه قوله ولا حبة مجرور
معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب وما يسقط من ورقة

الاية لهما فلا استدلال وان حمل على قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل رقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب الآتي
ذكره على انه مع تسليم هذا الزعم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله
تعـ الا في كتاب مبين كالتكرار الايعلمها الا الله وقوله صلى الله عم لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان اى ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا وهذا
يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان
العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا اليه
اى العمل بالاصل قال الله تعـ لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه
فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحى اليه صلى الله متلوا كان او غير متلو محرما
باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص
فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع فلا
شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة
في طريق الاتصال الينا وهو اى اثبات الحكم تصرف في حقه تعـ فلا
يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة
لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اى الحكم الشرعي والمراد به ههنا
الحكم طاعة الله تعـ ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات من اعداد
الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الصحاب

الصحاب وقيم المتلفات ونحو هما جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه
الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض
الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل
لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل
بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعـ ولا يكون
مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك
بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار
المستفاد من قوله تعـ فاعتبروا محمول على الالفاظ بالقرائن الحالية يدل
عليه سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعـ وشاورهم
في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تعـ فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وا
لعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لورود هذا الخطاب فيه فانه يسمى
الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشتمل الاتعاظ والقياس العقلي
والشرعي ولان كان سوق الآية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة
وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له القياس
لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة
ان في النص ذكر الله تعـ هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة و
لشوكة ثم امرنا بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل
ذلك الجزاء وما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة

رد لصاحب التنقيح

ولا يلزم ان يوجد الكلام بحروف اللغة كيف وذلك ليس بشرط فيما فوقها من الاشارة والعبارة ثم ان في مساق الكلام دلالة وضحة على ان النداء يقتضينا للتعليل ولا يخفى انه قد تعليل العلة قطعا منه منه منه منه منه

وقد اشار الى هذا الرد في حاشيته حسن چلبی زاده زاده

قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة له باعتبار قضية كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اصطلاح اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد ونظيره اي نظير القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله صلى الله الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة وكان الايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرط الرهن اي الامر ينصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم البدل فاقبضوا فيكون بهذه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي في القدر المتحد في الجنس وقدر الشيء مبلغه لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة والذهب والفضة حديث معاذ رضي الله عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبي صلى الله لما بعث معاذا الى اليمين فقال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم

فيه تغيير لتحرير التنقيح كما في بعض النسخ منه منه منه

١٤٠

لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله صلى الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى الله قال اجتهد برايي فقال النبي صلى الله الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجه ذلك ان معاذ رضي الله انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة والحديث المذكور من المشاهير التي يثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس من النبي صلى الله انه اثبت في آخر ركن السنة وهو قوله صلى الله ارأيت لو كان على ابيك وحديث قبلة الصائم انما ذكره على وجه التاكيد دون الاستقلال في الاستدلال لان المروي عنه فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما روي في شجاعة علي رضي وجود حاتم وعمل الصحابة رضي الله اي بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فلذلك لم يجعله دليلا مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا معناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على الحكم المقيس بطريق التبيان وهذا لا ينافي كون القياس مظهرا واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم في المقيس من قبيل الثاني وفي ذلك اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى حيث اعتبر نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واي صنوا عن اعتبار فحواه وانكاره صلى الله القياس

رد لصاحب التنقيح تمم

رد لصاحب التنقيح منه

رد لصاحب التنقيح

بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصيهم لا يقدح في قياسنا والتمسك بالاصل
اى بالاستصحاب لا يجرى في الاثبات انما قال في الاثبات لانه يجرى في الدفع
فانه حجة فيه فانا نقطع بتغيير الاحكام كوجود مكة وعدم بحر من زيبق مع
انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم وقيل
لا اجد ليس امر به اى بالتمسك بالاصل بل هو امر بالتمسك بالنص
وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله
تعالى خلق لكم قوله والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه
شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اى القياس فيما لا يدرك بالعقل
العقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرط اى شرط
القياس وله شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به
اى بالاصل بنص دال على الاختصاص هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة
رضى الله عنه والاحكام المخصوصة بالنبى صلى الله عليه وسلم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون
اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اى العدول
عن القياس اما انه لا يدرك اى حكم الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اى طريقه
المسلوكة كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم ومستثنى من سنن
القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى
عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل ناسيا
وثم يثبت بعدم افساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل لابد لبطلانه
بطلانه النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه
مرجان لا باعتبار خصوصية الاكل وكتقدم المنافع في الاجارة فانه ايضا
مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقدم يعتمد الاخراز وهو
يعتمد البقاء ولا بقاء للمنافع والقياس عدم تقدم المعدوم لكن
ثبت في الاجارة بالنص فلا قياس تقدمها في الغصب على تقومها
في الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة كون كون الا
صل مخصوصا بالحكمة وهو ايضا مستقيم بل الشرط الثانى معين عن الا
ول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي وان يكون الحكم
المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط
الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله ثابتا باحد الاصول الثلثة اى
الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضايع والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
من تغيير اى لا بغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى
فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما معدوفا عما ذكر معدى
الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد نص قطعي ينسد
به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت
اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة في صحة كلام
في بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان الاشتراط
كون الحكم شرعيا في القياس لا مطلق القياس اذ لا صحة له

وذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر
الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك عند
وجود العلاقة لكن يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز
الجمع بين الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعماله واحد الا اذا
اريد عموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع هاهنا
وكذا الزنا واللواطة واما الحاق اللائط بالزاني في ايجاب الحد عندهما فانما هو به
لا بالنص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات ولا يقال الذمي اهل
للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الحكم في
الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة
الكفارة منه لعدم اهليته لها وانما تثبت الحرمة في بيع المقلي بمثله وبيع الدقيق
بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل
العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متنا
هية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب
في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل اي الحنطة والشعير والتمر والملح
والذهب والفضة مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي
في العدديات لانه في الاصل انما هو بالكيل والوزن وهي ليست بكيلية ولا
موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ
على الناسي في عدم الافطار تفريع على قوله الخامس هو نظيره لانه ليس
بنظيره لان عذره دون عذر الناسي لان النسيان امر جبل الانسان

الانسان عليه بخلاف الخطأ فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط
ولا يصح ان في النزع نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد به
لان النص الظني دلالة يخص ويؤول بالقياس يقبول رواية انما قيد
به لما روي ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في رواية مقدوح بان
كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه لا مساغ للاجتهاد واما
ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل
فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة لا يستلزم عدم الصحة
واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما
فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة
بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة
واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي
يجب تقديمه على القياس بهذا التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح
شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثاني تغيير لحكم الاطلاق
الثابت بالنص وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم
الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله صلى الله من اراد منكم ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل

الجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس

على اعتبار الاجل في السلم والتقديم بعده اى ثم بعد الشافعى الحكم الى الفرع كما هو
في الاصل بل يعدى بنوع تغيير وقد بين في الشرط الثالث بطلان ذلك اى في الاصل
وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه وذلك لان
محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والسلم فيه ليس كذلك لكونه
غير موجود فجعل الشرع فيه بانه سبب القدرة على التسليم وهو الاجل
مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اى في الاجل وههنا
اى في قياس السلم الحال على السلم المؤجل سقط اذ ليس فيه جعل الاجل
خلفا عن وجود السلم فيه وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل
انتم غيرتم ايضا قوله صلى الله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص حيث جوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى القدر
والجنس والقدر هو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة با
لحفنتين فلا يجرى الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع
القيم في الزكواة وهو قوله صلى الله في خمس من الابل السائمة شاة ونحوه
مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال
على صرف الزكواة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الاية في صرفها
اى في صرف الزكوة اى جميع الاصناف الى صنف بالتعليل بالحاجة اى راجع
الى الصورتين اى قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى يوجد
في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه

اليه وبعين الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما يحتاج اليه بل الى
غيره وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة
فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فالتعليل بالحاجة في الصورتين
تغيير حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى
وربك فكبر في جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله
تعالى فيجوز باى لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص في
الصلوة وهو قوله صلى الله تحريمها التكبير واقتضيتم اعلية بالباء في ازالة الحدث بغير الماء قلنا
في الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله صلى الله سواء بسواء
التسوية المعتبرة شرعا وهى بالكيل في المطعومات فلا يعم التعليل وفي الجواب
عن الثانى وانما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص الدال على وجوب
عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو الشاة واجبا للفقير لعينه وليس
كذلك فان الزكواة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى
فلا يجب للفقير ابتداء وانما يصرف اليهم انجاز لحق فقرهم والجاز العدة اذا
قوبل بقوله تعالى الا على الله رزقها وهى مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا
فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر
الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية ولذلك على جواز الا
ستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت هنا
للنص احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال
الثابت بدلالة وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت با

بالنص الدال على وجوب الشاة وعللناهت الحكم بالحاجة الفقير الى
الشاة لتعدى الحكم الى قيمتها اوليس فيه تغيير النص اصلا بل التغيير
في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار تغير النص مع
التعليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول وفي الجواب عن
الثالث وذكر الاصناف لعد لعد المصارف واللام للاختصاص والدلالة
على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم او لا فالصرف الى
البعض لا غير كون الكل بمعانف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص
الى شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم لو كان ارادة الجمع لا الضول
اللام لانه قد يدخل لا يبطل الجمعية بل الانسح يكون المعنى ان جميع
الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يدفع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين
بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين ولذا كان المراد الجنس
فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد
الافراد فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله
تعالى فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ آخر يكون
في حكم المنصوص ولا دخل للغرض الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة
من بعض الاحاديث الالهية من الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان
المامور به في قوله تعالى وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي وفي الجواب

وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء للازالة النجاسة اي
المقصود وهو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع
موضع النجاسة من الثوب او الغاية وكون الماء الة صالحة للازالة
حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه مزيلا يقتضي طهارة المحل وعدم
تنجس الالة بالملاقاة والا ما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل
ما يصلح لها اي للازالة من المايعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم
بطهارة الماء لخاصية فيه اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه في رفع الحدث
جميع المايعات المزيلة تدارك دفعه بقوله وانما لا يزول الحدث
بسائر المايعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي
به غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء
ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث
فان ازالته بالماء معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج
وهو اي ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ما صلح اليه اي
الى الخبث باول الملاقات وقوله لا يتنجس آه لنفي الشمول لا لشمول
النفي ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالته اي الماء للخبث وذلك
لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول
به كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالخل مثلا قالع يزول به
الخبث لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا
واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية

كاليتيمم فيأتى حله فى فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بالطبع
لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية بخلاف
التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوٰة
فيفتقر الى النية **فصل العلة** للحكم قيل المعرف اى ما يكون علامة
لا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهى ما يعرف به
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوٰة
والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة فيه
وقيل العلة المؤثر والمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس للوضوء والنار
للاحراق وتاثيره فى الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب
عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث تقريره ليس المراد انه مؤثر
فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب الوجوب امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا
ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
بمعنى انه الفعل يحكم بوجوب القياس بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب من موجب وكذا هو ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون
الوقت موجودا لوجوب الصلوٰة والقتل لوجوب القصاص ونحو
ذلك مما لا يتوقع احد وقيل العلة الباعث اى ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع

شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احتراز
عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم
على ما هو من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر
الباعث المذكور بقوله اى المشتمل على حكمة اى مصلحة مقصودة للشارع
فى شرع الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتب الحكم على هذه العلة
محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من
جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء محتجين
على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء للاهتداء الخلق
وجواب المخالف ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتها واستعارة
لام التعليل للعاقبة شايعة فى كلام الله تعالى وحديث الرسول
صلى الله وحقيقة التعليل فى افعاله تعالى تفضى الى القصور فى علية تعالى
على ذلك لما تقرر فى موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لاجلها
وكون العلة هكذا اسمى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا
للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض
على العقول لتلقته بالقبول ثم المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى
اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
كالدلوك وشهود الشهر والحكم بوجوب الصلوٰة والصوم والحكمة

رعاية النفس وقهرها او دينوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمس هي الحكمة والمصلحة في شرعية
القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر
والاسكار واما يحتاج اليها الا ضرورية كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب
هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو
وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو
لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقتناء بانها
ثم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث
انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة
تحت الضبط لا تعتبر في كل فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه خفي فنيط الحكم
بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها
مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص بل يعتبر في الجنس ليضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي الحكمة او يغلب وجود
ها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم
على الوصف محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة
ههنا دفع الضرر وهو انما يتحقق [illegible] يكون المشقة موجودة وهي

غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو يكون محصلا
للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا ابحاث الاول ان الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله صلى الله الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله صلى الله ادل على
ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب
للحكم بصيغة لا بعلة اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل
ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة
التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف بعينه
المجتهد يحتمل العلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح
البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة
على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
الا لمانع عن التعليل كمخالفة نص لا يحتمله [illegible] او اجماعا او معارضة
لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض
دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم بعد
بصيغة لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص
موجب بصيغة لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغة بمعنى انه
مظهر بصيغة لا انه داع انما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم

الحكم في الفرع جواب آخر عن القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم بصيغة
في الاصل لا في الفرع لا في الاصل وعندنا في النصوص معللة لكن لابد
من دليل يميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب
التعدية الى الفرع وبعضها قاصرة يوجب منع القياس وقصر الحكم على الا
صل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف المتعدي وعدمها
بالنظر الى الوصف القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نم
ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل
الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية
بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل عنده فلا بد مع ذلك اي
مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علة
معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وان
الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك ليدفع هذا الا
حتمال نظيره اي نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله صلى الله يدا بيد اوجب
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي الوجوب من
باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه لقضيته كوجوب المماثلة لانه لما
شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين
فانه صلى الله نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل
الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا
هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير

بشعير بعينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربوا النسيئة نعلله في
ربوا الفضل بعينه لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من
شبهته هذا ما قالوا وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف
على تعليل آخر حتى يتوهم لزوم الدور او استغناء بعض التعليلات عن كون
النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي الى نص او اجماع دفعا للتسلسل الثاني
من الايجابات يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في الذهب
عندنا فان الذهب والفضة خلقتا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى
كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة
مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حتى يجب
الزكوة في الحلي والابراء عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان
الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا
خفيا على ما يأتي في فصل الاستحسان واسما اي اسم جنس كقوله صلى الله
في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اي الدم اسم مع وصف عارض
وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله صلى الله ارأيت لو كان
على ابيك دين حين قاس النبي صلى الله عليه اجزاء الحج عن الاب على اجزاء
قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي



الدين لزوم خفق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم
جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى
وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلقه احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت
في هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان
العلة مجموعهما في غير مركب وهذا ظ والامثلة كثيرة منصوصة وغير منصوصة
مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز
فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي تقتصر عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير الحجرين ثم بخلقه ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما
اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص
سواء كان الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما لا يجوز التعليل لان
الاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى فبقى بيان اللمية بالقا
صرة على الامتناع حتى يردها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر
في هذا اي في الاعتبار ففائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار
بيان لميته ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه
نظر لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا
يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها
ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز
ان يكون سرعة الاذعان اي القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام

حكام والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في
الغير اي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في
هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الحنفية فيها لتوهمهم ان الحكم ان
يتكلموا اولا في استنباط العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة
فان كانت متعدية عن الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا
يقتصر على مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان
العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية على
الشرط الثالث عند الحنفية وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي
ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او
نوعه الثابت باحد الادلة الثلثة او يترتب الحكم على وفقه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة
اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان
الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاحالة كافيا
يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف اذا كان
الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف اولى من
صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد
في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر

علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار للظن
الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما فهم ان الخصوصية الاصل تاثير في الحكم لا
يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر
قد ثبت عليته وصح آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص
او نحوه الى الحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة **مسئلة** ولا يجوز التعليل بعلة تختلف وجودها في الفرع او في
الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في الاصل وان اراد عتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الفرع
فانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح
بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا لا نم وجود التعليق
في الاصل لانه تنجيز فبطال الحاق التعليق به لعدم الجامع او ثبت عطف على
قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل
الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل كتابته
وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والوارث لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز التعليل بوصف
التابع بمعنى المصاحبة وليست صالحة للتعليل لعدم صحة المعنى يتبع به الفرق
بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى

ادى بعض البدل فنقول ادى بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود
في الاصل دون الفرع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل
بوضعه على العلية كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم يقال صار الفيء
دولة بين عدهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا او مرة لذاك وقوله تعالى لدلوك
الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو
بكذا او لكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على
الوصف في كلام الشارع بالفاء في ايهما كان الفاء من الحكم والوصف في
الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا في الوصف نحو قوله صلى الله عليه وسلم لانه
تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء
في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام بمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الدا
خلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون
الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينبغي الظهور او يترتب الحكم على المشتق
نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة كانه قال واقعت فا
عتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يعد نحو انها من الطوافين والحق
ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون تعليلا للاولى
بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره
كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع موقع الفاء وتغني
غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل والظا

في تعقيب التنقيح [illegible]

وتعت في هذه المواضع لتقديمة الجملة التي شرطها المحاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية اي لا صريح ونحو قوله صلى الله ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك الاوصاف في هذه الامثلة ونحوها لا على كونها مناط الحكم فانه يمكن ان يكون المناط في حرمة الصلوة الذي يشتمل عليه الدافعة والخيم الخالية والاستثناء لا يدل الا على العلية لكن لا يرد هذا على المتمسكين بهذا الكلام لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في تمسكهم وانما يدعي فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والعلة والاستثناء ونحوها سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا كالسارق

101

السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا اذا زنا ماعز فرجم ونحوه فاستخرجه اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء نحو اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملاءمة فهي شرط زائد على المناسبة فلا بد ان يفسرها بما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول صلى الله لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة

كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان ضر بحسب الطب تلويح

في التنقيح وظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكون الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى ومنه على ما بين في التلويح خلط كلام تعيين ولذلك اسقط المصنف منه

مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وعلى المفترين ثمانون واذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب عند نا
اذا كانت الملائمة مؤثرة في الملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند
بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجب كونه
مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي المذكور من
الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند
الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه الابعد وكونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية
لا ظنية كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشرع
الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة
قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص واستباحة المحرمات فاعتبر
هنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا
على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس
ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعية ويكون كلية لان
استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار

الترس بالفارسية سپر والتترس
وكذا التترس التستر به منه
حظ البارى

في قلعة

في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي
وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض :
والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه
في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملايم
وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس كالسكر في الحرمة هذا
نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله
صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان
للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية
على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة
سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس
التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض في التخرج
كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها
فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس عليه الباقي
والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي الى احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
والاربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يتقرب منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل

والكلام هنا في البسيط على ما لا يخفى
قوله الا ان وقد يتركب اه منه
مدركه نبه التلويح حمل زاده

رد لصاحب التوضيح منه
مذكور في التلويح حمل زاده

فالمركب من جزءه لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض من الشافعيين
اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لا يخ الحكم بعد التعليل من
ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ليس
في الكلام حذف ويسمى شهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل اعم من
اولى الاربعة مطلقا واما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس
الوصف في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في
نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري
الاربعة واما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار جنس الوصف في
جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدونه
واحد من الاخيرين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا
فالتعليل بها اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة الاصل حجة ومقبول
ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو ايضا قياس قال
الامام السرخسي الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف
يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع
الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يتحقق الخلاف في مجرد تسميته قياسا
وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير اي في غير الانواع الاربعة الدالة
على التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها

ليس في الكلام حذف على ما يستفاد من صاحب التلويح
عله ان شاء الله تعالى منه

من ههنا ظهر ان قوله فعلى هذا لا يتحقق الخلاف الى اخره
كما زعم صاحب التوضيح حيث قال وانما الخلاف في مجرد تسميته قياسا منه

وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز وجودها بدون كل من الاربعة لا يستلزم
جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار
ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدونه التاثير
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تاثيره وهو على نوعين احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان
البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل وانما
اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس
امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبر الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا
لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب
على ما سبق في تفسير التاثير فممنوع ولم لا يكفي حصول الظن بوجوه اخر من
مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول صلى الله واصحابه رضي الله
ليست الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة
انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة ولا
نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتفسير المذكور ولا شك ان في كثير من
الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف

وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا
المقام ومن تقريرهم التاثير في
الامثلة المذكورة منه

بنص او اجماع بل بوجوه اخرى والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل
الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان
موثرا بالمعنى المذكور اولا وصح به الاستدلال كقوله صلى الله انها من
الطوافين وقوله صلى الله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا يخفى ان الدم
من العرق وهو النجاسة تاثير في التخفيف وكقوله صلى الله ارايت لو تمضمضت
بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول صلى الله والصحابة رضي الله وعلى
هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا موثر في التخفيف
حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان ات
فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا
صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اى تاثير المتعين
في عدم التعيين في الودايع والمغصوب فان رد المغصوب والوديعة
واجب ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه
بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب
عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف اليه لتعينه فان قضى رمضان
فيه اى في رمضان كالنفل في غيره في التعين وبعض العلماء احتجوا اى
على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او الاخر ان باطلاق فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان
كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير الاوصاف التى ردد فيها

بالاجماع

بالاجماع مثلا او في عبارة مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير
بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص تقيل كاجماعهم على ان
علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح
المناط اى ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو ان
يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذى يوجد في الاصل دون الفرع
ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين
اى باثبات التعليل في كل نص واثبات الحصر بالاجماع والنص فانه على
تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران
اى بدوران الحكم مع الوصف وهو باطل عندنا فسره بعضهم بان
وجود الحكم في كل صور وجود الوصف ويسمى هذا طردا وزاد بعضهم
العدم اى عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اى في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال
انه لا حكم له اى للنص مثاله قوله صلى الله لا يقضي القاضي فانه غضبان
فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعني ان النص
قايم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكم الذى هو حرمة
القضاء ولا يحل عند شغله بغير الغضب نحو جوع وعطش مع عدم
حكم الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق المفهوم او بالاباحة
الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور
مجازا لهم اى للقائلين بثبوت العلية بالدوران ان علل الشرايع اما

بان يكون عندهم ان الاصل في النصوص التعليل
وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح
اما تفضيلا او وجوبا على اختلاف
الاصليين وكذلك لا يشترطون في بيان
الحصر عدم علية الغير بنص او اجماع
لحصول الظن بغير ذلك
منه

في التنقيح نظيره ان المراد اذا قام الى الصلوة
وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد
وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر
مع الحدث وجودا وعدما وانما ترك
لما فيه من الخلل الظاهر فان مبناه على
ان يكون القيام المذكور في النص على
معناه اللغوي المقابل للقعود وليس
كذلك باجماع المفسرين والمجتهدين
منه

فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون
بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل
فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين
العلل والشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود
عند الوجود لها اي للعلية ايضا لان التخلف اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح
فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سائغ شائع ثم العلة
عن ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند
من لا يقول به فح يكون الوصف جزء العلة ويكون معنى عدم قدح التخلف
المذكور عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند
العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم
وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في
الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع
فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان والنص هو قوله عليه السلام
في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدونه شغل القلب ولا يحل القضاء
الا بعد سكونه اي لانه عم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود
الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدونه شغل القلب وهو
وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكم
لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة

فان الغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور لدوام القلب ما دام هو غضبان منه عص

الا ان صاحب التوضيح رض بكمال العدم العذر حيث قال والا لا حال العدم فعندنا لا والا اه لا تتحقق القصد منه

العدم لانه

فالنص المروي للقول الراوي كما قاله صاحب التوضيح منه

قال في التلويح وهذا وان كان فضلا في الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه وكيف نظرا له والا فلا قوله لتعذر الاحتراز عنه في موضع المنع فانه يمكن الاحتراز عن الفضل بحسب الجودة وان لم يمكن اثبات الجودة وازالتها في وسعنا واما ثانيا فلانه منقوض بالصياغة فانه بصنع العبد مع ان الفضل من جهتها معفو منه سعد

كاحداث تعرف موجب للملك اي يكون علة لثبوت الملك ولما اتجه ان يقال
الكم انتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن
يحرم النساء بنص وهو ما روي انه صلى الله نهى عن الربوا والريبة والمراد
بالريبة شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا
وقد باع نسيئة لان النقد مزية عن النسيئة واجاب عن الاخرين بقوله
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع
وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله
صلى الله لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد الاشكال على
ما ذكر وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات
السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا
مثال اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة مثال اثبات صفة
الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم
وكصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي في ذكر نصب الشرع
بالراي فح اثبات سبب او صفته اثبات للشرع بالراي وفي اثبات شرط
لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي ونسخ
بالراي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب لاحكام الشرع بالراي
فلا يجوز ابتداء نعم يجوز من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط

مذهب فخر الاسلام ان يصح اثبات السبب والشرط بالقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف للقتل بالمثقل فلا يرد الاشكال على مذهبه نعم يتجه على مذهب ابن الحاجب فانه اختار ان السبب لا يصح اثباته بالقياس اصلا والمصنف اخذ به منه

معطوف على لاثبات العلة اي ولا يجوز التعليل لاثبات اه واعاد الجار والمضاف ههنا لكونه قسما مستقلا وكذا الاثبات الحكم من تحريرات الشيخ عفيف الدين

التقابض في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي فان له اصلا وهو [illegible]
ولجوازه اى لجواز البيع بدونه اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو
بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام
وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في آخر الباب وانما انكر هذه الجملة
اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فلا مساغ
لان يكون مراده ما تقدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى
تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل
يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم
من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق
في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل اى لتعليل ذلك
الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك
الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى
المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تاثير
ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة
بالقياس **فصل القياس** جلي وخفي فالخفي ما يطلق عليه الاستحسان
وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة قياس
جلي الذي يسبق اليه الافهام ولا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة
ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب

اسم

والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل وذلك المعنى بان يكون مؤثرا او ملائما فذلك شيء يوجد فيه ذلك المعنى [illegible] العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته [illegible] الكفارة بناء على انه يوجد فيه [illegible] علة لوجوب الكفارة [illegible] ان علية ذلك الشيء [illegible] بل وجد [illegible] لم يصلح [illegible] فيه ذلك المعنى [illegible] عليته لانه تعليل بالمناسب والملائمة [illegible] تاثير ذلك المعنى المناسب [illegible] وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند قوم ولا يجوز عند من [illegible] التعليل بالمرسل [illegible] شرط التاثير او الملائمة [illegible] العلماء رحمهم الله

ولذلك قال صاحب [illegible] ان الشرط لانه يقول ان القياس [illegible] السبب او الشرط او الحكم [illegible] دون اثبات [illegible] معرفة علة الحكم [illegible] والجميع [illegible] لان المعرفة [illegible] الجمع بين الاصل والفرع [illegible] السبب والشرط [illegible] بل يتصور [illegible] ليس [illegible] يعرف به الحكم كما يعرف به السبب والشرط منه

اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق
الاستحسان على النص او الاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي
شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس
انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق
عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا تصلح مرجعا
للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح ثم انه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا انه اى للقياس الخفي قسمين الاول
ما قوي اثره اى تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو
لا ينافي خفائها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده
اى اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الراي ثم اذا تؤمل حق التامل
علم انه فاسد وللجلي اى ذكروا للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره
وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك اى القسم الاول
من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول هذا اى على القسم الاول من
القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اى
القسم الثاني من القسم الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
ثاني ذلك اى القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده

لم يقل كما سمي كما قال صاحب التنقيح لان الظاهر من عبارة التسمية الاختصاص ولا اختصاص لاسم الاستحسان المفسر بالمعنى المذكور ليس لصاحب التنقيح ان يراد به ما هو مصطلح اهل الاصول لان قوله لكنه عام آه لا يساعده منه

فلا تنس هذا الاصطلاح فان المصنف اجرى كلامه على هذا الاصطلاح فيما يأتي منه

لم يقل عندنا كما قال صاحب التنقيح لان الاستحسان بالمعنى المذكور مقبول عند الشافعي ايضا واما المردود عنده الاستحسان بمعنى الآخر والتفصيل يطلب من التلويح منه

وفي التوضيح وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا آه وفيه ان ما ذكروا لا يصلح محلا بما قدمه من الانكار بالعمل فتامل منه

فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو احد الادلة والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه عن الشارع منه

الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر
والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان
على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر
واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين :
فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح
على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اى
صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وثانيه اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظ والباطن مردود وبقي الاخيران في
اى من الاستحسان وهما صحيح الظ فاسد الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وذلك في
صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظ فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظ صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض فاسد
الظ صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظ فاسد الباطن من القياس
فما ظهر فساده في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده
اى اتحاد النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظ وفساد
الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض
استحسان صحيح الظ فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان

لم يعكس فالقياس راجح كما قاله صاحب التوضيح لعدم القطع به في الصورة الاخيرة منه

عكس
لم يعكس فالقياس راجح كما قاله صاحب التوضيح لعدم القطع به في الصورة الاخيرة منه

فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله
تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا
يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فعملنا بالصحة الباطنة
الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اى في التلاوة وانما الو
لا يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه فمع القياس
يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع
وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما
ما اختلفا في الاصل المبيع بل في وصفه لان الذراع وصف لان زيادة الذراع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف
وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكن عملنا
بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف
في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام
الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان
الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض وهو في صور اربع لا يرجح الا

ولما كان عدم تادي الماموربه بالاتيان بغيره
امرا جليا لا يحتاج الى زيادة بيان وحل ووجود
تادي الماموربه بالاتيان بغيره امرا خفيا
استتر على صاحب التوضيح جعل الاول
قياسا والثاني استحسانا ولكن يمكن ان
يقال ان كلا من الركوع والسجود على
التعظيم كان القياس فيها وجب بالتلاوة
في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود
لا يتجاوز من اللذان ستر الظاهر فيهذا قياس
جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير
تعذر الحقيقة وصحة خفية وهو ان السجدة
التلاوة لم يكن يجب قربة مقصودة وانما المقصود
هو التواضع الا ان الماموربه هنا هو السجود
وهو مطلوب الركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع
عنه كما لا ينوب السجدة خارج الصلوة عن
السجود فيها وهذا القياس فيه جلي
الاستحسان وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وهو
وعدم تادية الماموربه بغيره وفساد خفي وهو
جعل غير المقصود مقصودا وجعلنا السجدة
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا به ما سقطه
التلاوة متادية بالركوع ساقطة به الصلوة
الطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانها مقصودة بنفسها لا الركوع لقوله تعالى
واركعوا واسجدوا منه

فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد تعارض
القياس والاستحسان بهذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
بهذه الصفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس
الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد
ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان
القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه
لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا
الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع
تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما
يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان
كذلك قيل ما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في

> صاحب التوضيح

هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الباطن الظاهر او فاسد الباطن الظاهر
وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته
او فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه

وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نم ان قوي الاثر
لا يخلو من احد هذه الاقسام لكن باعتبار آخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام
ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة والمستحسن

> كما يقال الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اما منصرف او غير منصرف وباعتبار آخر معرب او مبني منه

بالقياس الخفي يعدى الى صورة اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر والاجماع
والضرورة لانه معدول عن سنن القياس مثاله ان في الاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه
لا يدعي شيئا حتى يكون البائع منكرا ايضا فهذا قياس جلي على ساير
التصرفات وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما
اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكره
في المتن لانفهامه مما تقدم فتعدى حكم التحالف الى الوارثين اي الى وارثي

> علة من قوله لانه المنكر وكان صاحب التوضيح غافلا عن هذا حيث قال ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره في المتن منه

العاقدين اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى المؤجر والمستاجر فانهما
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا (في التنقيح الى الاجرة منه)
والاجارة تحتمل الفسخ واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله
صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع
لا ينكر شيئا والمراد بالرد رد الماخوذ او رد العقد والاستحسان ليس

> اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما يرد عليه العقد منه

من تخصيص العلة على ما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا **فصل في دفع العلل المؤثرة** اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقيض وهو وجود العلة في صورة

مع تخلف الحكم ودفعه اى الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة
في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل الذى
لم يسل من راس الجرح فنمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان :
ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى
ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر
لان الحكم متخلف في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك فنقول
فنمنع ملك بدله اى بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل
عن اليد الفائتة والثانى منع معنى العلة في صورة النقض اى المعنى الذى
صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى النص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر
في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى نحو مسح فلا يسن فيه
التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذى هو
في المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى ولاجل انه تطهير حكمى غير معقول
لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في
المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث قالوا
هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ذكر
فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف الاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما

في المخمصة



١٥٨

في المخمصة فيضمن الجمل الصائل يعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل
باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستحاضة فان خروج
النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون ملكه بدل
المغصوب علة بملك المغصوب في المدبر ومال الباغى فان العادل اذا اتلف
مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف
لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين بالمانع اى
انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة وهو نحن لا نقول به و
في الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغى فان
عصمة مال الباغى لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغى و
الضابط المنتزع من هذه الصورة وهى صورة ان الحكم المدعى وجوب
الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة
الجمل الصائل والنقض مال الباغى ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع
الا بالعارض كالعصمة ههنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة :
وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه اى الحكم الاصلى
وهو العصمة كما في المخمصة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله
فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغى شئ آخر وهو
البغى لا اجل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض بشئ آخر

فلا يكون ذلك من صور الدفع بالحكم والنظر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب
الضمان فضلا عن التاثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم وهو القصد الى
الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القصد الى الصلوة
مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الطهارة
فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض وهو ان
يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الفرع
فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية
حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس
حدث ثم اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث
في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير
السبيلين ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم
ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان
لم يوجد في صورة النقض مانع مع ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف
الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن الشافعي
يقولون العلة توجب والتخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم

عند

عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها بهذا ما ذهب اليه
فخر الاسلام واختاره المصنف والخلاف قليل الجدوى لهم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص ثمة اي النفع لا يقدح في
حجية العام كذلك ههنا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسانات
فانه مخصوص عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد
يكون للمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان
احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا
ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار
الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم
وهو الملك ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول لانه يستلزم
الدخول عليه بدون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج
السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير
شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضاء به عند عدم الرؤية
او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن فان قلت
ان اريد بالحكم القتل فما ذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم قلت
بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب

تغير لتحرير التنقيح منه

المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وذكر الخمس لزيادة البيان والتوضيح منه

تغير لتحرير التنقيح منه

تغير لتحرير التنقيح منه

والحكم بتمامه لتمام الرضى لكن على تقدير العيب يتضرر المشتر فقلنا بعدم
اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث
الاخر ولذلك لم يقل المصـ ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم
خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز اي مستلزم له وهو من خواص
اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز
بل التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان
لا يكون تخصيصا لانه اي لان القياس ليس بعلة ح لان من شرطه ان لا يعارضه
دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم في وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك
علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان
عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية
سواء استلزمت الحكم ام لا ونمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل مع شرائط ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل
علة كما اذا ان البيع المطلق اريد به ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه علة فاذا
زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او لنقصانه اي لنقصان

فيه تغيير لتحرير التنقيح منه

فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تخصيصها لمانع مع وجودها منه

١٦١

وصف هو من جملة اركان العلة وشرايطها كالخارج النجس مع عدم
الخروج علة للانتقاض اي لانتقاض الوضوء وهذا اي عدم الخروج معدوم
في المعذور فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت
تاثير العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه على
ما افصح عنه المصـ بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه
فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير ولا تاثير في نفس الامر
لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا
من دفع العلل كما بين آنفا
وسيلزم مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس
وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان
يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق وهو ان يبين
في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو فاسد لانه
غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا
ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة
فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا
ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا
فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت
علية المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع
ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق فيه ام لم يوجد لكن ان اثبت في الفرع مانعا

اى السائل الدليل الاول عليه بالسبب من قبيل تقدم ما يرجع بعض شك ... والابعد [illegible] الاية من [illegible] الى [illegible]

لثبوت الحكم فيه يغير ويكون قادحا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا
اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى
يقبل هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا
اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق
يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق
فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا بينهما فرق
فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن
ان كان اى حكم الاصل هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن
التوقف عندنا وان كان التوقف في الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول
ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه اى في الخطاء على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه
ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا ان حكم
الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود يعني المال شرع
خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور
الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو

العمد

ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت
تلويح

السند ما يكون المنع مبنيا عليه مثل ان يقول الخل مائع فيرفع الخبث كالماء
منه

العمد الحكم عند الشافعي مزاحمته اياه اى مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند
او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف
الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس
ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة
الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا اى الوصف الذى ذكره وان كان
صالحا للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فقيل لا نم ان العلة في الاصل كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد
او الوارث واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة قوله
واعلم ان المعترض الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا
الى تقسيم المعارضة وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله
وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون
بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل
يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها

وهدم سلامته يكون بفساده وشهادته في المعارضة بما يقابلها
وبمنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب
والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل
المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة
الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر للمنع سندا يسمى مناقضة لكن عند
اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع
السند او بدونه وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
بمنزلة السند له او يسلم لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة
ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلق وفي علته الاولى يسمى
معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل
دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان ينقض
دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى
فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقريرا وتفسيرا
لا تبديلا وتغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن
حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على
النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض الحكم

بعينه فقلب

بعينه فقلب انما سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد
ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كالقضا فيقول المعترض صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد
تعينه كالقضا لكن هنا اي في صوم رمضان تعيين قبل الشروع في
الصوم مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض
مسح الرأس ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه
نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من عكست
الشيء رددته او رده على طريقة الاول كقوله في صلوة النفل
عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة
يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فيقول
لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء
فانه لا يمضى في فاسدها فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع
مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما
فاللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل بناء على انه لو
كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان
علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا
اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض

عناية كافي الباب ان الاكمال في غسل الوجه لا يتصور الا بتثليث لان الفرض يستوعب بالوجه وفي مسح الرأس يستوعب الفرض بالربع فيوجد الكمال الفرض في مسح الرأس كله بخلاف ربع الرأس لان مسح الرأس كله مرة فيغنيه عن التثليث بل ابعاض حلي

من العمد و فيه معنا على ان لا يعين بالشروع في جهة العبد وكقوله

لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى واوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حسنه

المعلل وهو الاشتغال بما لا يعنيه وايضا جاء المعترض بحكم مجمل
وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم وبما
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اى ولان الاستواء
يختلف فى الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
فى الفرع مع الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق شمول العدم
اى عدم الوجوب بالنذر ايضا وفى صلوة النفل وهو الفرع الاستواء
بطريق شمول الوجود اى الوجوب بالشرع ايضا واما بدليل آخر عطف
على قوله اما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهى اى المعارضة
اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت حكما يلزم
منه ذلك النقيض كقول المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف وهذا اى الوجه
الاول الذى نظيره قوله المسح ركن فى الوضوء اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا فى المعارضة
الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما فى صغيرة لا اب لها صغيرة
فتنكح كالتى لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة
فالعلة اى قصور الشفقة مع الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم
يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها اى ولاية الاخ

الاخ لكن اذا انتفت اى ينتفى سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ
اقرب القرابات بعد الولاية فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم وغيره فهذا مثال
الوجه الثانى من المعارضة وكالتى مثال الثالث منكوحة زوجا فنكحت
ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقل عندنا لانه قول مرجوح عند الاكثر
لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق
النسب لكن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر
وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى لكن يلزم من ثبوته من الثانى نفيه عن الاول
فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
الاولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة
النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار لا يقال بل فى الحضور
حقيقة النسب لان كون الولد من مائه غير متيقن عندنا واما الثانية فمنها ما فيه
معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهى قلب ايضا من
قلب الاناء جعلت اعلاه السفلة وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته لان النعمت لما كانت اكمل
فالجناية عليها يكون اخش جزا وهما اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة
يجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان اشترع ما وجب
نوقض جلد المائة الا الرجم والقرأة تكررت فرضا فى الاوليين فكانت

فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض لم سلمتم
انما يجلد بكر مائة لانه يرجم ثيب فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض
قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عنه انه لا يريد بالمخلص الجواب عن
هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل
التعليل اي تعليل احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الآخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا
يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله تعالى والحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض
الغرض الاستدلال من لزوم النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها
فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح
وفيه خلاف الشافعي رح فيقول انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في
نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة الى التصرف والنفس والمال والابكار
والثيب فيها سواء فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في النفس
بل نقول كلتاهما نشأ عن الحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت
احديهما ثبت الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين

الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما
لان الجلد احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال على وجود الآخر واما
في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة
لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقط فيه
واليه اشار بقوله على ما ذكرنا فلا يمكن للشافعي المخلص عن هذا القلب
ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها
ما لعله ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على نفي علية
ما اثبته المعلل فمقبولة وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تأثيره لانه
ما ثبت قطعا بل ظنا مع يجوز ان يكون بيانا علية وصف آخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استقلالا وان اقام الدليل على علية شيء آخر فان كان العلة
قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون ومقابل
بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان
العلة في الاصل اي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رح لان
مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا اثبت علية وصف
آخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء
علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة
متعدية الى مجمع عليه لا يقبل كما اذا تعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز ونحوه فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم

لا يمكن ذكر مسئلة الحديد الا لربطها بمسئلة الطعم موسى زاده

العلة وهى لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر
لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان فى عرض المعترض
اى القدح فى عليته وصف المعلل وان تعدى الشى الآخر الذى
ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر لاجماع
من المعلل المعترض على ان العلة احديهما فقط لانه لو استقل كل منهما
بالعلية لما وقع خلاف فى الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر
بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما
تاثير فى فساد الآخر وجوازه فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا
لحكمه فى دفع ما ذكر والا لانفصالا اهل النظر لان الاختلاف فى لزوم البطلان
فتدبر **فصل فى دفع العلل الطردية** وهى ما ثبت عليتها بمجرد
الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد هنا ما ليست بمؤثرة ليعم
والملايم فيصح الحصر فى المؤثرية والطردية وهو اربعة انواع الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف
فى الحكم المقصود وهى يلجى المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعله مضطرا
الى القول بفقه مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء
الخلاف كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول
المعترض يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برءوسكم والباء
اى البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان لم
وقال ليس تكراره ثلث مرة تمنع ذلك فى الاصل اى لانم ان اركانه توجب

توجب هذا اى المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة
كما فى القرأة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
فيها تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وهنا اى
فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان
التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكن المسنون هو
التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله
ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة
وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرة تمنع هذا فى الاصل وكقوله صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم
تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا يدخل تحت
المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحته الثانى الممانعة وهى
اما فى الوصف بان تمنع الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الاصل او الفرع
كقوله فى مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلانم تعلقها بالجماع بل اى متعلقة
بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد
المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد
بالردى ... او ... على صورة المجازفة بالوصف والمعيار عندنا وان الاجزاء ... الدليل

على جواز المجازفة بالذرات بحسب الاجزاء كما ان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات احدهما اكثر فان اراد بها اى المجازفة بحسب المعيار فنقض بما يدخل فيه اى فى المعيار وهو لانه ثبوتها فى الفرع لا اعنى بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار واما المانعة فى الحكم وهى ان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل كما فى هذه المسئلة اى مسئلة لعلها بالتفاحتين لا اعتبار حرمة تنتهى بالمساواة لانه امكانها فى الفرع لما ذكرنا الان وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها حرمة متناهية بالمساواة لانه فى الصبرة كانها اذ كيلا وفضل احدهما على الاخر حاد العقد الى الجواز وهذا اشارة الى المنع الثانى وكقوله فى صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول اما بعد التعيين اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم ذلك فى الاصل وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نسلم ذلك فى الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية قبل الصيرورة متعينا ممتنع لانه متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما المانعة فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد شرط عندنا كما مر واما المانعة فى نسبة الحكم الى الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن



١٦٦

كابن العم فلانم ان العلة اى علة عدم العتق فى الاصل اى فى ابن العم هذا اى عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقال عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى ثم فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير اما هو اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا بد فيه بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعند الشافعى بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء دخل بها او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعى فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمنع انه لا يجعل بها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قيل ثم بين الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا ولا يذهب علينا انه لا تقبيح ولا فساد وضع على انه لو قيل ان النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فيلتحق

منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافي لكان استدلالا على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بالمقصود تعالى اذ ليس بيانا ان الحكم
قد ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذ حج باطلاق النية يقع عنه
الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي رح لان مطلق النية في العبادة التي
تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا تحقق
المطلق والفرض دل على استحالة النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع
بالمعنى المذكور بل المعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو محال بل يحمل احد
وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد هذا ما ذكره بقوله فان بعض
العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هنا فحمل المقيد على المطلق اعطا (؟)
وكقوله المطعوم شئ ذو خطر يمنع كثير الاحتياج اليه فيشترط
لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود
ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح
بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اشد فحكمه التوسع كالماء
والهواء فهي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر
فساد الوضع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة
كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث
عن البدن او الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه

١٦٧

فانه حقيقي فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية
حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها الماء كما يزيل
كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك
ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من
السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه
بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى
هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس حدثا
للحدث واما قول صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من
السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا وقوف للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياسا لها
في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النص
هنا مفقود وعلى قوله لانه انما يصح القياس في الحد لما يعقل في رفع الخبث باعتبار
انها مزيلة فالقدر للنجاسة كالماء هذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقرر لا يتصور قلعه
لكن تطهيرها بالماء معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا
الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير
فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة
والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائطها

الا اجماعا ... الى فصل المناقضة

لما كان ظاهر مسح الرأس خلفا عن غسله لان يخرجه الى الغسل منه

الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا او وظيفة الرأس كانت الى الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل
فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء
معقولا تقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم جميع البدن فان الثابتا
وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا
غير محتاج الى النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون
النية كالتيمم قلنا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب
غسل جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس
بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن
سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر غسل
الاطراف في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة
التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول
فلا يجب النية واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه
قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع
البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل
فرع اخر مذكور في اصول فخر الاسلام طويناه مخافة
التطويل الحاصل بزيادة على المقصد لا لفائدة لان مقصد
الاصلي معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصد ايراد

١٦٨

ش

ايراد مثال او مثالين **فصل في الانتقال** اي انتقال
القائس في قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان
في غير علة وحكم وهو حشو في القياسين خارج عن المبحث وهو
انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول اما ان يكون في العلة فقط
او في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا
يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اي علة القياس
او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ
لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او
ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى
اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال في العلة
والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا علل
الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة
لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة
الخليل صلى الله عليه وسلم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام الاول
وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل صلى الله حيث قال ان الله
يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي
باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد ذلك

انقطاعا في عرف النظار لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل
في الغرض وهو اظهار الصواب لا يصح وفيه نظر واما قصة الخليل عليه السلام
فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين
عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل صلى الله لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع
في جواز مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه
اذا باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبده
ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل
يمنع نقصان الرق فنقول الرق لم ينتقص ونثبت هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى اي نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في
الرق فان الاشتباه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان
والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات
بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة
لاثبات حكم لذلك فهو باطل تكملة وهي تشتمل على ابواب
وفصول فصل في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات
وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها
نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في

في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي والمزني وابي
بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا كان او اثباتا
ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه حجة للدفع وعندنا
يعني ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في
العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحيوة المفقود
فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به
اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به
والصلح عن الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين
فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع الحق
حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات
واثبات براءة المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح ويجب
البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان
ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون
حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده
واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل
ام لا فالقول لقول المولى عندنا لان العبد يتمسك بالاصل وهو عدم
الدخول وهو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى لان

ببقاء الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس
يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بانه مالكه لا محالة وتدفع
الشك في طريان الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من
الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فان حكم
ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق
القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الظهور في محل
الخلاف لا غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف لان
الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو
سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء
والظن واجب الاتباع فبقاء الشرائع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ليس
بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك
وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق ثبوت الحكم الشرعي غير منحصر في النص
واما في حياته فقد مر جوابه في النسخ من ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى ان ظهر نزول الناسخ وعدم بيان الناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والبيان
عليه صلى الله عليه وسلم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان
ظهور مناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطء لان الثابت بيقين
لا يزول الا بيقين مثله من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع وقد مر انه لا

قال العضد في شرح المختصر ان ما صح ثبوته بلا ظهور مزيل يظن بقاؤه والعمل بالظن واجب فالاستصحاب حجة الا العمل. منه

والنسخ لا يكون الا بدليل لمقتضاه. منه

والنسخ ... على البقاء وفيه نظر لما عرفت ان ... الدليل ... بسبق الوجود مع عدم المنافي على البقاء. منه

حلالا فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم الحال رب الطاحونة مع المستاجر
اذا اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه ولا بينة يحكم الحال
فان تحكيم الحال عند عدم دليل آخر واجب فان كان جاريا في الحال كان القول
قول رب الطاحونة والا اي وان لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر
وهو اي تحكيم الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته
الذمية مسلمة وادعت الاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول
لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال لان الظاهر
لا يصلح حجة الاستحقاق ومن هنا ظهر ان تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل
بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة
ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقات حدوثه
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر رحمه الله على ما صح عنه في المسئلة
كما اذا مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة
اسلمت قبل موته فالقول لهم وقال زفر القول قولها لان الاسلام
حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت
فيما مضى تحكيما للحال وهذا انما تعتبره للدفع وما ذكره ايضا ظاهر يصلح
للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح لذلك ومن الحجج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع
العلل الطردية والاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى

استحقاق

اي لا ارث المرأة بتحكيم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة الاستحقاق. منه

الا ان يثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة فقط فانه ح يلزم
من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم
يغصب فانه لا يصلح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة
الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع
او النص فهو مستند لا الى صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية لانه لم
يقل احد بحجيته بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا
الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لاجل
كثرة الاشباه وقول زفر في غسل المرافق مرجعه الى التمسك بالاستصحاب
بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل
تحت المغيا ومنها ما لا تدخل فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل
عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع باب المعارضة
والترجيح هو في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد
المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر
في محل واحد اخبر به عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد
اخبر به عما يقتضيه حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
ولا بد ههنا من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد
منه في تحقيق التناقض الا انه اريد بما ذكرنا مقتضى احدهما عدم
ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات
فلا حاجة الى اشتراط هذه الامور وذكر اتحاد المحل وان كان زيادة

لا ترجيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في هذا الباب فان تساويا قوة
بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا او الاخر مشهورا
لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل فقيه
وخبر يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان في الصورة
الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا
لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس ففيه ثلث صور
ففي الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع منه لكن الحكم
ح التوقف وفي الثانية المعارضة والترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح
من قوله صلى الله عليه وسلم متعلق بقوله رجحانا زن وارجح قاله للوزان حين اشترى
سراويلا بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك اي الفضل القليل
عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الاخر
واجب في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكره بقوله واذا
تساويا قوة تساويا او تساويا عددا او لا في الاجماع اي في معارضة
الاجماع الاجماع يتعين التبديل على كل من البيان والكتاب والسنة
اي معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة والسنة الكتاب يحمل ذلك
اي ما وقع في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا
تناقض بين ادلة الشريعة لانه اثر الجهل والشرع
منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم توهمنا التعارض ولا تعارض

الواقع فهو اخر جهلنا فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم وان لم يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع
بينهما ان امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا
بالشبهين فان تيسر ذلك فيها والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
كقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا فانهما تعارضا فصرنا الى قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنة
ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف
كما يصلون ركعة بركوع وسجدتين وما روت عائشة رضي الله
عنها ان النبي عم صلى ها ركعتين باربع ركعات ركوعات واربع سجدات فصرنا
الى القياس على سائر الصلوة او قول الصحابي رضي الله عنه فان القياس
وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل بايهما كان بشرط التحري وعند
من اوجب تقليد الصحابي يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس وفيه
اشارة الى ان النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور بينهما
التقدم والتأخر ولا بين الاجماع ودليل آخر قطعي من الكتاب والسنة
لان الاجماع لا ينعقد على خلاف النص القطعي ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر
الحمار حيث تعارض فيه الآثار روى عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروى

وروى عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله عنه
انه طاهر والاخبار روى عن جابر رضي الله عنه ان النبي عم سئل انتوضأ
بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه انه عم
نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا لا يوجب نجاسة السؤر
لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة
بقي الماء طاهرا كما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا
كذلك يزول بالشك واحد منهما وانما يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم
الحكم ح بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد
الدليلين بالكلية لا تقرير للاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول عن
الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء واحد ثان في المتوضي
وهو التعارض في الكتاب والسنة اما في الكتاب ايتين او قرائتين
في اية كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم
فان الاولى تقتضي مسح الارجل والثانية غسلها وما قيل
ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لا يعرف له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة
وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لكن لينبه على
وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا
شبيها بالمسح مردود بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء
سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على البعض

المذكورتين في ذلك او سنتين او آية وسنة مشهورة او متواترة
والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فان اعتبر التعارض الكائن
في هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول
اي المخلص من قبل الحكم فلما ان يوزع الحكم بان يخص بعض افراده تابتا
باحد الدليلين وبعضها منتفيا بالآخر كتقسيمه لمدعي بين المدعيين
بحجتيهما بان يحمل على تغاير الحكم بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الآية الاولى ضد كسب القلب
اي السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو في الآية الثانية ضد العقد
بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه
قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في الآية الثانية
يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة
تحقيق البر والصدق لقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما
واذا شمل اللغو فاوجب عدم المؤاخذة اي الآية الثانية تقتضي
عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة فيه لانه من
كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الآية الاولى المؤاخذة
في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة

١٧٢

بها
اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم في المنعقدة
ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذه الآية محمولة على
طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه
دفعه وستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع
التعارض والشافعي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو
المذكور في الآية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس
ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة من اللغو واثباتها في المعقودة
والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر
ويندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان ما قال يلزم ان لا يكون
العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع
حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى وهو المؤاخذة الاخروية لاقترانها بكسب القلب (دال على تعلقه
بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ولا على ان هذا اوجب الكفارة
في القتل خطأ وهو يحملها على المؤاخذة الدنيوية في الآيتين قبيل التعارض
فان اللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي
عن القصد وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه انه بكسب
القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم

اندفع بهذا ما في التلويح من النظر فتدبر منه
وجوب الكفارة عند تحقق الهجوم قصدا وعدمها عند عدم القصد يدل على اعتبار القصد فتأمل حكمه داده
وجوب الكفارة في القتل خطأ انما يدل على عدم اعتبار القصد لو كان الحكم السابق يدل على عدم اعتبار القصد
ولعجب انه تخلف بالكفارة غير واجبة في العمد
حكمه داده

الله بالسهو وكقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لان الآخرة دار الجزاء والمؤاخذة
لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وما الآخر
الذي في المنعقدة فسر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي
الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على
الغموس والثانية لم تتعرض لها ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم
ونفى هنا واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد
الطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل واما
يحمل على العكس لانه اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة فاحتيج
الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
اذا كان صريح اختلاف الزمان فيحكم ان الثاني ناسخ للاول فكذا ان كان دلالة كنصين
احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائها ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان
جعلنا المحرم متقدما على المبيح يلزم تكرار النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار خلاف الاصل

وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعا فلا يكون الحرمة
بعدها نسخا وانما يكون نسخا لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي
دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا على العكس
تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة
الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اي
تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ونحن نقول بهذا الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك
لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء
منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له محرم
واعلم ان الشيء الذي الانتفاع به ضروري كالتنفس ونحوه فغير ممنوع
الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة
فان لم يوجد دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف الافعال
الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها
العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح
واذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في

في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس
بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح و
ويقال على المحرم ان اريد حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذا
التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه وان اريد العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما
الوقوف فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي
التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي
تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا يدرك
ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول
الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم ان الله تعالى
في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم
بالمنع والحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدم
الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث فقيل انه حق اذ التقدير انه لا
دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة
من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف
بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهبا المتوقف هو انه لا علم بالعقاب
وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدمه فكيف يتساويان
ولقوله صلى الله عطف على قوله لان قبل البعثة آه ما اجتمع الحلال والحرام

الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب بجواز العفو منه

صاحب التوضيح منه

صاحب التوضيح منه

مذكور في التلويح لحسن زاده
فظهر ان قول صاحب التوضيح [illegible] ومع ذلك فلا عقاب [illegible] لان القول بعدم العقاب بالاباحة لا معناها [illegible] فلا يوفق منه



والحرام الا غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين م
مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وا ن
كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم
والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرر التبديل بتغيير المثبت للنفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم ولان المثبت على
مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان احتمل
الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم ا
الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى كما روي انه صلى
الله تزوج ميمونة رضي الله وهو حلال مثبت وما روي انه صلى الله محرم
ناف هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك اي نكاح المحرم جائز عندنا
حكما متمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي متمسكا بالرواية الاولى فانه
اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في الحل الاصلي
فيكون الحلال في انه صلى الله كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام
فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم تتغير الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول
ناف والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات
فكانا سواء فرجح بالراوي والراوي انه صلى الله محرم عبد الله بن
عباس رضي الله ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال ثم

علي

مذكور في التلويح لحسن زاده

وان كان مخالفا لما ذكر في معرفة الصحابة رضي الله للمستغفري من انه صلى الله تزوجها قبل ان يحرم منه

ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة رضي الله عنها
وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي لان معناه ان رقبته لم
يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا بل بقاء على
ما كان فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار
العتق عندنا خلافا للشافعي بترجيح رواية انها اعتقت وزوجها حر
ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهين بقوله واذا اخبر بطهارة الماء وبنجاسته
فالطهارة وان كان نفيا ويدرك بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
بان اخذ باناء طاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة
فان اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فيسال فان تبين
وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى
وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي
انما يقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي
تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات
مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به علم الشاهد غير
رد لصاحب التوضيح منه
مقبولة لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات
واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة فلا يحمل احد
القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للراي في بيان انتهاء
مدة الحكم وقول الصحابي رضي الله فيما يدرك بالقياس كالقياس فيوخذ
بايهما كان من القياسين ومن الصحابة رضي بعد شهادة قلبه

لا شك ان النصوص من كتب الاصول على تعارض الاثبات والنفي حقيقة لان شهادة تقبل على النفي ... سلمت عن معارض ... الجرح والتعديل على ما ذكر ... عمل عليها ما ذكر ... شرح الهداية ... منقول عن التمرتاشي فلعله ... منه

مما يحفظ

رد لصاحب التوضيح منه

ذكر في باب الاولياء من شرح الهداية فان اقاما البينة فبينتها اولى لانه تثبت الزيادة وهو يثبت عدمها وهو السكون منه

سطر في التنقيح بايهما شاء ولا وجه له لانه في العمل تابع شهادة قلبه لا بينة منه

وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق
ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قال
ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي يعمل بايهما شاء من غير
تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما القولان
المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه ولا يسقطان بالتعارض
كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع
التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح العمل باحدهما مع
الجهل وههنا ليس التعارض للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
مصيب بالنظر الى دليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق
واحد لا غير لما يأتي فكل واحد من القياسين دليل في حق
العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما
واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **فصل فيما يقع به الترجيح** فعليك
استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مثلا المراد به ما يتضمنها من
الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر
على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة والاشارة على الدلالة وسندا المراد به الاخبار
عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود
وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا با

بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وباعتبار المروي
كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي
عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر
على الاباحة وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما يوافقه وللكل
من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح
ما عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم
في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف
بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيه من الاختلاف ثم ان الراجح
تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار
شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند
التركيب ما تركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو
ومرجوح وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم
ما يكون الراجح والمرجوح يقدم ما يكون منه في جانب الحكم على ما يكون في
جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه جرت
عادة القوم بذكر بعضها والذي ذكره في ترجيح القياس اربعة
امور الاول قوة الاثر اما قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان
وكما في مسئلة طول الحرة الذي اراد طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند
الشافعي فان الشافعي يقول يرق ماءه مع غنيته عنه كالذي تحته
حرة قلنا هذا اذا كان نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه

يعني يقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او امر خارج عنه والتفصيل يطلب من اصول ابن حاجب منه

كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله منه

في ترجيح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم منه

كتقديم المركب من تاثير النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس والجنس القريب في النوع منه

الحرة

اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فملك الحرة
قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ ز
يادة ملك حل العبد على حل الحر قلب الشرع وعكس المعقول لان
ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا
التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزويج الخسيس
مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون
المسلم وينبغي لرعاية الكرامة على هذا الوجه توجه الى العود
على موضعه بالنقض وهو ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر
والارقاق ليس فوق التضييع وهو جائز بالعزل باذن الحرة اتفاقا على
ما نبه عليه بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف
حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى وهذا اشارة
الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى وجه الآخر
بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائز عنده مع وجود ما ذكر من
العلة وهو وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس
لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان
يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان له
سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر
في القياس فانه يقول الشافعي الرق من الموانع لانه له اثر في تحريم
النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح

ر لصاحب التلويح منه

السرية بالضم الامة التي بوأتها بيتا منسوب الى السر بالكسر للجماع من تغيير النسب وقد تسررت وتسريت واستسررت من القاموس

حسن چلبي زاده

يصير

الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اهل الكفر والرق كالكفر بلا كتاب ويعود الى
كالكفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على
نكاح المجوسية والجامع الكفر كما ذكره اعلم ما اذا كان تحته حرة قوله ولان
الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة اندفاع الضرورة
باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح العبد المسلم فلكنا الحر المسلم
على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد
المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اى دين الكتابية دين
يصح معه للمسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح
للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا القياس اقوى من
الاول لان الرق متصف لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود
لان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر ومع هذا الشبه
قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان
الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد اذا كان الرجل متصفا وطرف الرجال
يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر اربع وللعبد اثنان
اثنان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان
المراة لا يحل لها الا زوج واحد فيتنصف باعتبار الاحوال
فتحل الامة بالنكاح حال كونها متقدمة على الحرة لا مؤخرة عنها
فانه ح لا يصلح لكل واحد منهما اما فى الامة المقارنة مع الحرة فى النكاح

تقد علیها

الجامع فى القياس الثانى والجامع
ارتفاق الماء مع الاستغناء عنه
وعلته انه

اى بنكاح الامة المسلمة التى هى ملك
فانه من الكافر
فانه يملكه

خرها

تقدم عليها الحرة فلا يصح ايضا نكاحا ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال
لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة
الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت فى احديهما اى الاولى وتقط
تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان
حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول با
لتثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما فى الطلاق
والقرء التشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف
الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين
فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الاثنين
دون الواحدة وليس التشبيه فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة
حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما فى مسح الرأس
عطف على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية أن المسح فى التخفيف
اقوى اثرا من الركن فى التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن فى التثليث
وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان
الغسل ومسح الكل الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن
كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة والا
مر الثالث من ترجيح القياس قوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم والمراد
منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف
فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجوارب بخلاف

رد لصاحب التوضيح منه
مذكور فى التلويح چوى زاده

وسيجى لهذه المسئلة زيادة
تحقيق فى فصل التعارض منه

الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في ركعات الصلوة بل توجب الا
كمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم
رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الو
دايع والمغصوب وفي رد المبيع بيعا فاسدا وفي الايمان ان البر واجب عليه
متفقنا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر ونحوها كتصدق النصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فانه اي الشافعي
في يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك
لان المنفعة مال كالعين وان كان فيه اي في المثل تقريبا فضل وهو الضمان
فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب
الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان
يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والا
سهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات
والعبادات كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان
في المعصوم اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في
الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل
في البقرة
على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على التعدي نسبة الجور
ابتداء اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله

ابتداء

١٧٩

ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب قيمة عدل وهو معلوم
الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع
فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت
في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان
ان قلنا به فهو مضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع
جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله
ولان اهدار الوصف بقوله ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة
وان قل فات على تقدير الوجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو
حق المغصوب منه في المثل وان عظم فات الى ضمان يصل اليه
في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف
ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي
وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد
قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية
المثل غير الممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه لكثرة اعتبار
الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما
وفي جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف
او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف

والجبيرة فرجع على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل مقط
وهو قريب من الثاني لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون الهرله بلزومه
له بان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة راجعة الى قوة التأثير في الحقيقة
لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار و الرابع وهو
العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور الوصف سمى
لازم العكس المتعارف عكسا وذلك لان العكس هو جعل المحكوم
به محكوما عليه نعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم
كقولنا مسح اى مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه
فانه منعكس فان كلما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن
لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الراس ركن وكل ما
هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان
كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة مثلا
والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في
بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله
فلا يشترط قبض بدله كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل
الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف

السلم

السلم انما قال قبض بدله دون قبضه لان المبيع في السلم والمسلم فيه
نسيئة غير مقبوض والمقبوض هو راس المال غير مبيع فانه اولى من قوله
كل منهما اى من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبض بدله فانه لا
ينعكس لا يشترط قبض راس مال السلم غير الربوى كالثياب
نعكس القضية المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا
الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة وهذا العكس
اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان
مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب
من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية
عدم التأثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى
فمما يرجع الى التأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند
العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما
كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف الوصفي والذاتي
ما يقوم بالشيء بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه والوصفي ما يقوم
بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة في
صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم
عند الشافعي ويصح عندنا وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا
لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا لوجودها

هو

كما قال صاحب التنقيح منه
اشير اليه في التلويح وفصل في حاشية
حسن چلبی چوبی زاده

عدم

يقوم

لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح
احدهما على الاخر فهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل مفتقرة الى النية
وهو وصف عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة
عبادة بجعل الله تعالى ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح
بالكثرة ترجيح بالذات وذلك اى الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي
وذكر واله امثلة اخرى وفيما ذكرناه كفاية ثم ومثل الترجيح الفاسدة
الترجيح بعلية الاشباه كقوله اى كقول الشافعي في ان الاخ المشترى
لا يعتق الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى
منها اى من المشابهة في وصفين غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم لزيادة فائدة كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا
اى لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان
يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى
من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم الدلالة والاثر
لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير لا الاكثر والاعم والابسط
ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان كان
عدم التاثير كالاخر فلا نسلم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسئلة
يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن اى لاجل حصول غلبة الظن

الف

فيه اصلاح لان ترجيح التنقيح من خلل
تامل

مذكور في التلويح صدر زاده

لان العبرة في باب القياس
للتاثير

بالحكم

بالحكم بهما اما بسبب كثرة الدليل وان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع
لان ترك الدليل خلاف الاصل فيترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما
ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موجب مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء
لان تقوية الشيء انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما
المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معار
ضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض والتماثل
اى يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل با
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا
للزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود
اجماعا وايضا لهما الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام
في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس
كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود
رضي الله عنه في الاخير اى في ابن عم هو اخ لام فانه رجح عنده على ابن
عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب
وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان الجهة اى جهة
الاخوة لام تابعة للاولى اى الاخوة لاب لان الحيز اى حيز القرابة متحد
لان الاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير

بمجموع الأخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة
الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه ح اى حين يبلغ حد الشهرة
يحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع فهى وصف واحد
قوى الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح ح هى القوة لا الكثرة ر
وان كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتادية الى هذه
الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلا يعتبر وذلك فى كل موضع لا يحصل بالكثرة
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة
الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد ٢
كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الالاف من الضعاف
فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى
راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت لا
بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل دليل هو مؤثر
فى نفسه بلا مدخل لوجود الآخر الاصلا فلا يرجح القياس بقياس
آخر يوافقه فى الحكم لا فى العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه
فى العلة كان من كثرة الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة
الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه الذى يصير فيه حجة هى العلة
لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول
وهذا يصلح للترجيح مثاله علة الربوا عند الش فهو الطعم وعند مالك

الطعم

مالك مع الادخار وكل واحد من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع
الحفنة بالحفنتين ولا يرجح احد حديثين بحديث آخر وعلى هذا الذى ذكرنا
من كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به
ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع
الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما ٢
جراحة واحدة والآخر عشرا اى عشر جراحات على مجروح واحد مات
فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيعان
شفيعين متفاوتين وا[illegible] فى لا يرجح صاحب الكثير بجعل
ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان
الشفعة من مرافقه اى منافعه كالثمرة والولد فتقول حكم العلة لا
يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد ههنا بالعلة العلة الفاعلية وا
لدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد
منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية فى المعلول
ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب
استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
باب الاجتهاد وهو فى اللغة استفراغ المجهد فى امر من الامور ولا
يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد فى حمل الحجر ولا يقال ا
جتهد فى حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل

ظن بحكم شرعي ليتوع الى الاستدلال ظني انما قيد به لان الاستدلال في
مسائل الفقهية قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والضرورة
وقياس لانه لا يخ من ان يكون في صورة النص او في غيره والاول استد
لال ظني والثاني قياس فبينه اي بين القياس وبين الاجتهاد عموم
وخصوص وهذا مما اشتبه على كثيرين من مهرة هذا الفن وشرطه
اي شرط الاجتهاد ان يكون علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة
بمعانيهما المعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند ا
الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردا ت
والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المنقولات ا
الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها
اي علم السنة متنا وهو نفس السنة والمقصود معرفة اقسامها من
القولية والفعلية والتقريرية وسندا وهو طريق وصولها الينا وفي
ذلك معرفة ما يتعلق بالرواة ووجوه القياس كما ذكرنا بشرائطها د
واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط
الصحيح ويتضمن ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف
مردود وحكمه اي اثره الثابت به غلبة الظن بالحكم فلا يجد ى
فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا
يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل

الحكم

قد يجتمع في نص واحد استدلال لان
متقابلان كما في قوله صلى الله عليه وسلم البيعان با
لخيار ما لم يتفرقا منه

فيه رد لصاحب التلويح في قوله فان
يعرف المعاني الوضعية آه فان القصد
الى ذلك بقوله واقسامه المذكورة
منه

فيه رد لصاحب التلويح في قوله وهو
نفس الحديث منه

فيه رد لصاحب التلويح في قوله
القصور في كلام صاحب لم يبين الا
جماع منه

في التلويح ولا يجوز فيه ما ذكر

المعاني اللغوية في حكم على ما ذكره
صاحب التلويح بعد المنقولات
الشرعية ولا يمكن اخذها الا بعد
العلم بالاقسام منه

بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واحد في حادثة واحد
وادى اجتهاده الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذلك فالحكم عند
الله تعالى في حق كل واحد ومن قلده مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا
باصابة الحق ولولا تعدده يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان ا
التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا
اصابة ما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا بما
ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر
القبلة والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة ومما استشعر
ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجو
وعدمه وصوم تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قو
مين جائز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد والمقلدين له وغير واجب
على الآخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين الى قومين مع اختصا
ص كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي القائلون بحقية الجميع فقال
بعضهم يتساوى الحقوق في الحقية لان دليل التعدد لا يستلزم التفاو
بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت آخر وعند بعضهم واحد منها
احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية لو استوت لاصيب
بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد
قال في التقديم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى

الباذل كل جهده في الطلب ومن اخطأ الحكم بادنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان صلى الله بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى ففهمناها الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما وقوله صلى الله ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا واذ لا تنصيص بتساوي الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان لها شأنا وقال ابن مسعود رضي الله ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطاء والصواب وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول ثم اشار الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا اورد المعنى اذ

دلالتها

184

دلالتها مع لا تزيد على دلالة النص ولو وجد دلالة النص لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالة النص بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند التحاد المحل وهو لازم في شريعتنا لانه صلى الله مبعوث الى الناس كافة داع الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السوية ثم اجاب عن تمسكهم بقوله ولا تكليف بالاجتهاد يفيد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحري فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق من وجب عليه التحري ما هو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحر وعلمها في الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري يصح فليست بنظيرة لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله فلانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة فيه على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث

قوله صاحب التنقيح مذكور في التلويح حيوان زاده

مذكور في التلويح حيوان زاده

فانه تفهم من اصابتها في فصل الخصومات واعتراض لسليمان صلى الله على ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام لا غير صلى الله بمنزلة من غيرها في آخر

فانه قول انه يظهر بعضها الباب منه

وضمنه الرضا قالوا واحتلاف الحكم جائز منه وما ذكر انما هو الوجه في تعرير ماذكر بالنسبة قول صاحب التنقيح وكذا بالنسبة الى التوضيح فلا يخلو عن الخلل تامل منه

وضمنه الرضا قالوا واحتلاف الحكم بالنسبة الى التوضيح جائز منه اصابة

وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل الاجتهاد ضرورة انه لا يجوز به التقليد فهو ماموربما ادى اليه اجتهاده وكان ماموربه حق فالماموربه هنا حق ولكن بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد فان كان عند الله تعالى منه

تعبير ما في التنقيح منه

فيه رد لصاحب التوضيح في قوله فاما عدم اعادة المخطئ لهذا اللفظ منه

لا بد من هذا القيد ومن اهمله فقد اخطأ على حقيقة في الايضاح منه

يعني لو كان الكل مصيبا ومتوجها الى القبلة لما ضرب المخالفة وقوله فلانه ينافي الاقتداء غير سليم وهو ظ جواب كما توهم صاحب التنقيح والتلويح منه

ومن حكم المطلق انه ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداءً وانتهاءً وفيه
نظر ولقوله صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداءً وانتهاءً لان المجتهد لو
لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب وعند البعض
مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً وهو اقوال الاصح كل مجتهد مصيب والحق
عند الله واحد فان قوله بوحدة الحق دل على ان مراده من الاصابة في
حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما هو حقه
مستجمعا بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس
في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا
لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية في الانبياء سمى عمل كليهما حكما وعلما ولو كان
خطأً من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا لكن سليمان ع
صلى الله عليه خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من موضع النظر فتذكر وتشطير
الاجر لم يقل وتنصيف الاجر لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس
نصف اجر المصيب بل عشره يدل على هذا ايضا انه على انه مصيب من وجه
دون وجه فان الثواب انما يكون على الصواب ولقائل ان يقول
لا نسلم ذلك بل للمخطئ اجر على كده في الاجتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل والمن فهم خص
النبي صلى الله بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو

الرخصة

وفيه النظر لما مر من ان اصل المطلق ان يجري على اطلاقه والكمال [illegible] منه

[illegible] في الركن الثاني

قدم ذكر هذا الحديث في الركن الثاني منه

[illegible]

كما قال صاحب التنقيح منه

عرض بهذا [illegible] لصاحب التوضيح [illegible] صاحب التلويح منه

وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنزول
العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير على عدم سبق الكتاب
بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب با
لرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطأ في الاجتهاد وا
لمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا
اذا لم يكن طريق الصواب بينا فيكون الخطأ لتقصير من المجتهد
فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقائد فيعاتب بل يكفر او يضلل لان
الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية **القسم**
الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في
باب الامر اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى ظاهر وكذا
الذي اخطأ فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده مأمورين
به كان الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم
والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم
على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع الخطاب له وما يتعلق به الخطاب
كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا ونورد الابحاث على ثلثة ابواب **باب في الحكم**
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون والمراد
تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها
حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان هذا ركن ذلك او كان المتعلق
داخلا في ذلك الشيء او سببا له او كان المتعلق موصلا اليه في

فيه رد لصاحب التلويح منه

في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان موثرا او شرط له
ان كان الشيء متوقفا عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة
في النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل
الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق
ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله تعالى
الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقا
صد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ
الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقا
صد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو
ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان
كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي
يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة
وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المترتبة
على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك منفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي
ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه لان الاثر المقصود من البيع

الملك

قوله لصاحب التلويح ... واما عدم وجوب قضاء الصلوة الفاسدة فعلى تقدير تسليمه لا يدل على توزيع الذمة ...

١٨٦

الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا
يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائط
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا وصافه
الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشارع ثم
في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا
اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب
الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وكونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد
اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون
حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم
الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان
كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل
فرض اعلم ان الفرض على نوعين ما هو اصلي كتراوة مقدار ثلث ايات في الصلوة
وملحق به كالزيادة في الواحد المذكور انما هو الاول واما الثاني فيشارك النفل
في الحكم وظني وجب على هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب
وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول صلى الله
او الخلفاء الراشدون من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى
هي الواسطة بين الواجب والمندوب واما السنة بمعنى الطريقة

السلوك في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها والا لم يصدق او انتفاء الفرق
بينهما ان انتفاء يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس اي ان كان
الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام فعله هذا ايضا على حدة المكروه كراهة
تحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة
او بلا منع فمكروه اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من
الحلال لان الحل يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابلة المحظور وهو
اعم من مقابل الحلال وهو الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه
دون الحرام فالفرض لازم عملا وعلما لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر
جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان مؤولا فلا يفسق ولا
يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب
اي يستحق العقاب تاركهما اي تارك الفرض والواجب والشافعي لا
يقول بالفرق بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لا نزاع
في تفاوت مفهوميهما لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم كتاب
الله تعالى وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع وانما النزاع في ان
الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي
الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت
بدليل قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى
الاعم من الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك

من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع بقطعي او ظني فيقال الزكوة
واجبة وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الا
ركان فرض ايضا وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة
نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير
النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير
قرينة انما يطلق على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم عند الشافعي وهو اختيار فخر الا
سلام وكثير من اصحابنا لانها في العرف الطارى وعندنا تقع على غيرها
ايضا فلا ينصرف الى طريقته صلى الله عليه وسلم بدون قرينة قيل فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة وهذه
مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة رح الوتر سنة
ويقول محمد في عيدين اجتمعا احدهما سنة والآخر فرض والنفل وكذا المندوب
يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل هو دون سنن الزوائد ويرد
عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات وهل
يقول احد ان نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل وهو اي النفل لا
يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب
على تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخير فله ابطال المؤدى
فيما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا وهو مطلوب عن القصد بل هو
بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع ان التخير في الفعل بعد الشروع فانه عين

على ما صرح به المحقق في شرح المختصر منه

رد لما ذكره صاحب التنقيح منه

محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان اداه من النفل صار لله تعالى فو
جب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف حرام ولا سبيل اليها
اي الى صيانته ما دام الالتزام الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح
بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها فلا تعارض
بين وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه
المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى يتساقطا وايضا لما وجب صيانة ما صار
له تسمية بنذر لمة الوعد وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار له تعالى
فعلا وهو المؤدى من النفل فيما صار له تعالى فعلا اولى يعني ان ما صار لله تعالى تسمية
ابتداء الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب اقوى
الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار له تعالى وهو
ما صار له تعالى تسمية فلان يجب اسهلهما وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار له تعالى فعلا اولى بالوجوب والحرام ما يعاقب على فعله وهو اما حرام
لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام
لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي
الاول اي في الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كان
الحرام نفس محل نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل هناك اصلا والفعل تبعا فنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم
صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم

يستلزم منع الفعل بطريق آكد والزم لانه اطلق المحل وقصد به الحال
على ما قال كثير منهم اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا
باطلاق اسم المحل على الحال اي كله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة
لا انها اكلها حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز ثم في المسند اليه وهنا
في الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشأها والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه
وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما و
عند محمد الاخير حرام لكن بغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي
ما يعتبر فيه كون المقتضي الامر حرية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا
على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم
مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم الاول وهو الذي هو
حكم اصلي وما قابلها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض قطعيا
كان او اجتهاديا او واجب او سنة او مستحب لم يقل او نفل لما عرفت
انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة ثم غير اي لا
يكون العزيمة مباحا ولا حرام ولا مكروها ما دامت على حكم اصلي والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما
الاول وهو الذي رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقل
فيما استبيح لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام

لا في المسند كما زعم صاحب التوضيح فان الحرام ومعناه الاطلاق حرام لا وجه للعدول منه
من هنا ظهر وجه العدول من عبارة القوم وهي قولهم ما يستباح مع قيام المحرم منه

عصد يعني هذه المؤاخذة مذكورة في الميزان وقال ما بقي حكمه مع بقاء الوصف الذي كان عليه قبل وهو ان يكون الفعل محرما في نفسه مع سقوط حكمه وهو المؤاخذة في الآخرة ويمكن ان يقال المراد هو جعل حكم المباح في رفع المؤاخذة

المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا
لقيام الدلائل الدالة عليها لكن حقه اى العبد كفوت صورة ومعنى وحق
الله تع لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلهذا يجرى على لسانه وان
احد بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه اى طلبا للثواب فاولى
من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار في رمضان
في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادة فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا
كذلك والثاني وهو الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
فما تراخى مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار و
هو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قايم لكن حرمة
الافطار غير قايمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر كما ان حكم
وهو الصوم لقوله فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا اولى عندنا لقيام السبب
ولان في العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع
ليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر
مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه
استنادا بقوله والعزيمة اولى فليس له بذل نفسه لانه
يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره
في الصوم مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول
احق بكونه رخصة من الثاني لان الثاني وجد السبب للصوم لكن
حكمه متراخ فصار شهر رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار

٤٨٩

في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة
قائمتان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون مشروعيته
اجراء كلمة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة و
الثالث اى الذي هو رخصة مجاز اونه غير المجازية ما وضع عنا من
الاصر والاغلال اى ثقل التكاليف وصعوبة يسمى رخصة مجازا لان الاصل
لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب
علينا تخفيفا تشابهت الرخصة فسمي بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع
اى هو رخصة مجاز لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان
مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي رخص في السلم اولم نهى
الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم وهذا الحكم مشروع
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا للعجز
عن التعيين فمن ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان شبيه
بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة
هنا اى في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تع وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقي مباحة بحكم

عـ في التوضيح استباحة الكفر قد عرفت ما في عبارة
الاستباحة ثم ان الرخص مختص فيه وهو الاول
المذكور ليس بكفر منه

جناية بحكم الاصل كان الحرمة اى حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند
فوت النفس اى البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال
مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي القصر رخصة
والاكمال عزيمة وصرح بهذا فى التحفة وقال فى البديع روى عن ابى حنيفة انه قال من
اتم الصلوة فى السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم
لما تغير من الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف وتيسير ولم يوجد هنا اذ الصلوة
فى الاصل فرضت ركعتين فى حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان
فى حق المقيم واقر الركعتان على حالهما فى حق المسافر كما كانتا فى الاصل فانعدم
معنى التغير فى حقه وفى حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة لا الى
السهولة واليسر ولا دلالة فى كون الصلوة المقصورة صدقة روى
عن عمر رضى الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال صلى الله عليه وسلم ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكره من كون القصر رخصة
فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما فى حق
المسافر والفرق بين رخصة الترفية والاسقاط تعين الرفق وعدم تقريره
ان اختيار الكلام لاولى الرخصتين انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى
افطار المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا ومشقة من
حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان
اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة ترفية دل على ان
العمل مشروع وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل

ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل فى الخف حتى انغسل اكثر
رجليه مع ان الرخصة متعين فى المسح والرفق فى العمل بالعزيمة واما
القسم الثانى من الحكم وهو الذى يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر
فان فى التعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤ
ثرا فيه على ما ذكر فى القياس مع ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشئ الآخر لا الايجاد كما فى
العلل العقلية والا فان كان موصولا اليه فى الجملة فسبب والا فان
توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده
فعلامة لا يذهب عليك ان العمدة فى هذه التقسيمات هو الاستقراء لكن
ذكر صورة الحصر لمجرد الضبط والاقوله والا خلا آه مع جواز التعلق
بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة اما الركن فقد
ظهر حده مما تقدم وقد تشنع ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن زائد لان الزائد خارج والركن داخل فانه لو كان اى
الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن ان الاشئ اعتبره الشارع فى وجود المركب لكن
حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المر
كب موجودا حكما فصار بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا
الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار فى الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه وهو الاكثر

واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
اعضاء الانسان فالراس لكن تنتفي الانسان اى حكمه من الحيواة وتعلق
الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد ليس كذلك لا تنتفي بانتفائه ولكن تنتقض
واما العلة وهي الخارج المؤثر اى لفظ العلة يطلق على معان اخر
بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرها والاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق
عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله
فاما علة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها
هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة لا متقدمة على المعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة
عليه بالذات ووقع بعض مشايخنا بينهما اى بين العقلية والشرعية
فقالوا العلول تقارن العقلية وتتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرطية واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر
في الملك علة معنى لكن الملك متراخي عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في اخر فصل
مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا
من الحكم ودلالة كونه اى كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا
وان كان الحكم متراخيا عن العلة اسما ومعنى كما تراخى عن السبب

معنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة ح

عن السبب ان المانع اذا زال بان يأذن المالك في بيع الفضولي او بمضي
مدة الخيار وجب الحكم اى بالملك من حيث الايجاب اى من وقت العقد
حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكا
الاجارة عطف على قوله كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة
ولو لم يكن كذلك لما صح كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست الاجارة علة حكما
لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما كذا اى لكن الاجارة تشبه الاسباب لما فيه
من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار
من رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع كما بينا فكانه
ليس الموقوف فانه هناك تحلل الزمان وكذا كل ايجاب مضاف الى مستقبل
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره
لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب
الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي
الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة تشبه الا
سباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر
هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا فلا
يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب

علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا
بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الدر
بالنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو
حولان الحول ولا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى لو
جب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء
دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه اي المودى كان زكوة وكذا مرض الموت
والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي ح اذا رجع
عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب يضمن الدية خلافا لابي يوسف
ومحمد ولما كان هذه الامثلة من قبيل علة العلة تمم الحكم فقال وكذا كل ما
هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو اي علة للعتق فالعلة في
جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي تخلل الواسطة التي ليست
بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شرى القريب
التراخي فتشبهها بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة
ماله شبهة العلة كجزء العلة وهذه هو العلة معنى لوجود التاثير جزء العلة
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا سببا
لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس
كذلك والمراد باحد جزء الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر و
الجنس وقال فخر الاسلام انه وصف له شبه العلية لانه موثر والسبب
المحض غير موثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو

المقرر عندهم وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ولذلك حمل الا
مام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود
ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر فثبت به اي بجزء العلة ما يثبت بالشبهات
لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما
القدر او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان الملك
يوجد بوجوده الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويعتبر الاول بمنزلة العدم في
حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر
الملك ثبت الحكم اي العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان
اضافة الحكم اليه وثبوته به شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما
مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه اجيب
عنه بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام
السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك
القرابة وشراء القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة
تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا
عندهما ولا يضمن عند ابي ح والخلاف فيما اذا اشتراه معا واما اذا
اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق والموقع لان لزوال
دل ورضا الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترى القريب يعتبر جهله وفي
الثاني لم يعرض وادى تاخر القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان

اي لا يوجد منه الدليل الرضاء والاخفية
الرضاء لا يوجد مع الجهل وانما يعتبر ه
جهله بانه قريب لانه تعقيد منه

عبد المجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه ثبت العتق بها اى بالقرابة حتى يضمن
مدعى القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء ولا يضمن
بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الا
خيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانهما انما
تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما السماء حكما وهو ما باقامة السبب
الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم
اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطى فى ثبوت
النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه فى الثلثة الاول لظهوره فيها او
باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها فى قوله ان احببتنى فا
نت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق وحدوث الملك مقام ا
شتغال فى الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب الداعى لاقامة الداعى مقام المدعو
اليه والدليل مقام المدلول احد الامور المذكورة فى قوله اما دفع الضرورة
اجتنبنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الجماع
من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنى فى الحرمة وفى
الطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطى فى الحرمة حالتى الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله فى الحرمة
والعبادة واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين الحرج والضرورة ان فى الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشى
كالمحبة فان ذلك الوقوف عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار

اطلقه المكلف لتنظيم الاحتياط والانضباط اى كالاحداث
وج بها وجد العدو ولاجله عبارة الاستبراء
الحدوث منه

الاخبار عنها مقامها اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم
العقلى الذى يرتقى الى اقسام سبعة تنحصر فيها العلة بقى قسما علة معنى
فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكورة يقتضيهما والاحكام تدل على ثبو
تهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول معنى لا اسما وحكما لعدم الاضافة
والمقارنة فيما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون
نظير القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير
علة حكما فقط كالداعى مثلا اذا كان مركبا من الجزئين فالجزء الاخير علة
حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ
لا تاثير للسبب الداعى فكيف بجزئه وايضا مما اراد واباالعلة حكما ما يقارنه الحكم
فالشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق حكما فقط واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اى الى السبب
وحادثة به كوطى الدابة شيئا فانه علة للهلاك وهذه العلة
مضافة الى سوقها وحادثة به وهذا السبب لان السوق
لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه
فالسبب فى معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع
بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث

والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب فيجب
الضمان لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم ان يكون
انسانا بسوق الدابة وقودها وتجب الدية بالشهادة با
لقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا
شهدا ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان القصاص
جزاء المباشرة والمباشرة هو الشاهد وشهادته انما
صارت قتلا اي مؤدية اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه
اي الى السبب نحو ان يكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي اي
فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمة الدال على مال يسرقه والدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو ا
السارق في السرقة والغازي في الدلالة على الحصين فيقطع
هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي قال لآخر تزوج
هذه المرأة فانها حرة فتفعل واستولدها فاذا هي امة قيمة
الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او المولى على هذا الشرط
اي شرط انها حرة فانه يضمن الولي او الوكيل قيمة الولد ولا يلزم علينا
ان المودع او المحرم اذا دل على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن

الامن من الملتزم بقصد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل
اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للاهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة
والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان
الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ
بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا
يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة
الامن وبخلاف صيد الحرام اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال
لا يضمن لان كون صيد الحرم محفوظا ليس للبعد عن الناس بل بكونه
في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه
تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار
وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل
فعل المختار بينهما ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والا
عتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت الدار فلله علي كذا
للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق بقوله
المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل اليه اي الى الجزاء بان
يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه
الصيغ اسبابا مجازية انما هي قبل وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله
للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة له

لا ينبغي على ان [illegible] المعلق لا [illegible]
قوله [illegible] تعلق التوضيح [illegible] لا ينبغي [illegible]
ما هو سبب [illegible]
التقدير ما يكون منه ما هو سبب مجازا
للجزاء منه [illegible]

فلا يوصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها
حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق
علة حقيقة لتأثيره في وقوع الجزاء ووجود الاضافة اليه والافضاء
به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة لان
الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هذه اسباب في معنى العلل حتى ابطل
التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد
غيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود
العلة وجوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود
الشرط اذا وجد السبب كاداء الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عند الشافعي لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي يسمى سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي شبهة السببية وهذا يتبين في ان التنجيز هل
يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان
تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار تقع الطلاق واشار الى استدلال
زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود
ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان حال
وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق وهو يفتقر الى الملك واما التعليق
فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت
طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان

علق

190

علق بغير الملك ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود
الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فشرطنا وجوده في الحال اي
وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح
التعليق بناء على نصب الدليل على وجود الملك عند وجود الشرط وهو الا
ستصحاب فكما لا يبطل اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها
دون الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء
التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق
حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني تقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في
بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين سواء كانت
بالله تعالى او بغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك
وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي
بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير الله
تعالى كما ان اليمين به تعالى يصير مضمونا بالكفارة وتحقيقا لما هو المقصود
من الحمل والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلا بد من
المحل كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته منه ويكون السبب
ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان
لا تدخل الدار لكنها ان دخلت الدار يترتب عليه ذلك الجزاء المحلوف وهو
وقوع الطلاق فيكون وقوعه مانعا من تفويت البر كالضمان يكون

[illegible] قالوا ولا بد ان يجب عليك ان اليمين
اذا كانت على امر غير اختياري له لا يمكن
ان يقال انها لتحقيق المحلوف عليه
وفي بعض الاختياري ايضا كقوله
ان ولدت ابنا فانت حرة [illegible]
لما ذكره منه

كانها من الغصب فيبطله اي التعليق زوال الملك بان طلقها ثلثا لفوات
محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق
بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان
طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها او اه التعليق بالتزوج
نحو ان تزوجتك فانت طالق فان الجزاء فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك
عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون
الجزاء مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب
يستغني عما ذكر من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس
للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط
ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت
حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير المحل
وعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في
فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى تيسرا وتسهيلا
على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث
العالم وامكانه ولما كان هذا السبب في الآفاق وفي الانفس موجودا
دائما واليه اشار في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية

في التلويح [illegible] تحقق الملك [illegible]

في التلويح [illegible] موجود في صورة [illegible]

[illegible] الآفاق والانفس [illegible] التصديق والاقرار الصادر عن النظر [illegible]

يصح ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب لتحقق سببه ووجود ركنه ولا
للصلوة الوقت على ما مر في فصل المأمور به نوعان وللزكوة ملك
المال ولما احتج ان يقال تكرار الوجوب بتكرار الوصف يدل على سببية ذلك
الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فينبغي ان يكون الحول سببا لا النصاب
تدارك دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله صلى الله
لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال نام لينصرف بسبب النماء الى
الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء
بالحول لانه وهو امر باطن فاقيم الحول الذي هو السبب المؤدي الى النماء مقامه
فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فتكرر الوجوب وتكرر المال تقديرا ولما
كان احوال الناس في الغناء مختلفة قدره الشارع بالنصاب وللصوم
ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول لا يتجزى من اليوم
سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه يقال
فلان عياله اذا قام بكفاية امرهم وانما الفطر شرطه لقوله صلى الله ادوا عمن
تمونون وعن اللفظ عن اه لان الشرع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن
ماله واخرج عن ارضه او لانه يجب عليه فيؤدي عنه اي لوجوب الشيء على
من قد اداه غيره عنه كانه نائب عنه كما في العاقلة فانها ادت الدية وانما قال
بطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا والصبي لانه غير مكلف
والفقير لانه ممن يجب له الصدقة فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل
القربة فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون

في التلويح الصادر عن النظر والاستدلال وبرمي الكلام في الصبي العاقل وهو اهل [illegible] ان الايمان قد يتحقق في حقه [illegible] موجب ذلك عدم اشتراط القدرة [illegible] على النظر والاستدلال [illegible] منه

قوله [illegible] لتعليل الاثبات الاهلية وهو كما [illegible] كشف البزدوي [illegible] اشتراط القدرة انما يلزم [illegible] وجود الركن [illegible] عدم الاحاطة باطراف الكلام [illegible]

الراس هو السبب ولما استشعر ان يقال الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على
سببية الفطر تدارك دفع ظن بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الا
ضافة الى الرأس واذا تعارضا تساقطا وهي الاضافة يحتمل الاستعارة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا بخلاف الوجوب فان المجاز
لا يجري فيه وهو تحقيقا فغير السبب ليس بوارد في الشرع بخلاف
الاضافة الى غير السبب فانها شايعة كحج الاسلام وصلوة المسافر
وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بالوصف
المذكور في الحديث يشعر بان هذه الصدقة بحسب وجوب المؤنة ولا
صلاحية للرأس بل عليه كما في العبيد والبهائم والحج البيت بدليل الاضافة واما
الوقت والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه
والعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء
الحقيقي لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد منه حقيقة وبهذا الاعتبار
اي العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو اي وال الخارج
تبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة لانها
جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء يعتبر
فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فصادت سببا للذلة ولذلك اي ولاجل ثبوت وصف

العبادة

ـنيقال صدقة الفطر بالاضافة الى السبب

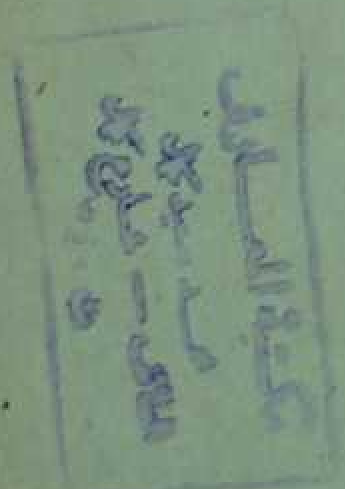
العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا عندنا لتنافيهما
وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي والطها
رة الادة فالا يجوز بدونها صلوة كانت او غيرها كمس المصحف والحدث
شرط لوجوبها وليس بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لو
جوبه ما يليه لا ما ينافيه ولكن وردا والعقوبات كما نسبت اليه من سرقة
او قتل او زنا مراده ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة وللكفارات كما نسبت اليه
من امر دائر بين الاباحة والحظر لما فيه من معنى العبادة والعقوبة وشر
عية المعاملات كما لمنا كحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة
ببقاء الشخص البقاء المقدر للعالم اي قيام الساعة وللاختصا
صات الشرعية التي هي آثار افعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق التصرفات الشرعية كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم
ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع
المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه
فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق
عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كا
لشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا
الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل
ملك الرقبة فهو سبب وان كان ادرك العقل تأثيره لما ذكرنا في تقابل

في التنقيح الادة الصلوة ويمكن ان اصول فخر الاسلام وغيره ولعلهم قصروا عليها لان الكلام في سبب الوجوب ولا يخفى ان الطهارة لا يجب بارادة ذكره فتاء من [illegible]

نبيه لصاحب التنقيح منه

وبهذا التقرير اندفع ما في التلويح من الجواب والله اعلم بالصواب منه

توهم الاندفاع من الغفلة عما في التلويح وهو عند النظر فيه غني عن التصريح



يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا
كالشهادة للنكاح او لا يصح الا عند تعذره واليه اشار بقوله او الوضوء
للصلوة او جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة
الشرط نحو ان دخلت الدار فانت او دلالة اي دلالة كلمة الشرط
نحو المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي
طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد
مر في مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان
يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط
وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين اي التعليق يضمن
الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة لشهود التخيير بان شهدوا
ان الزوج خير امرأته والاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفـ
سها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود
الاختيار لان شهود التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة وشهود الا
ختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
فان قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان
حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
بعتقه ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي ح ره لان

لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب
العمل به ولابد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او
كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن
فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيود واذا
حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل
فلم يمكن اضافته اليه والعلة وهي التعليق لا تصلح للاضافة اليها لانه
تصرف من المالك من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله نفسه تعين الاضافة
الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض
فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود
الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة البا
طلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر
حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء
فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فان فيه شرطا
لا يعارضه علة لا يصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة
السقوط لكون الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صار شرطا
للسقوط والامر طبيعي والمشي مباح وهو سبب يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والايصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان اليها فيضاف
الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا وقع نفسه

خفر في غير ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشي فانه مباح محض بخلاف ما اذا حفر
ووضع نقل في شارع العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة
للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر والشرع والجناح
والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا
الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور واما
شرط له حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل اليه
اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان لما سبق الاباق
الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط كالسبب لما انه تقدم على
صورة العلة لانه طريق الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما لم
يجعل الشرط كالعلة مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال
على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق
ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى
ينعقد العلة والشرط المحض تأخر عنها اي عن صورة العلة وفيه
نظر لان تأخره عنها انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في
النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عند
هما اذا فتح باب قفص او باب اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد
فانه يضمن عنده لان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح
لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج

بسبب الشعار بانه لو كان له باب الحفر متعديا
كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الا
نسان بغير اذن المالك لم يجب الضمان
على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية
مطلقة في ضمان الحافر المتعدي

عادة نفعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا عقيب
فور الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الا
فعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط
ولهما انه اي فعلهما هدر في اثبات الحكم به واضافته اليه لا في قطعه اي قطع الحكم
عن الغير اي عن الشرط فان فعلهما لا ينافي ذلك كالكلب يميل عن سنن الا
رسال اي ارسل صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبع
واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه
لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا شك ان هذا الجواب
عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولي اي ولي الدم سقط الماشي في البئر وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويد
عي قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا يعارض هذا بان
الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع
والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه
وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب
علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق
الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فان وليهما وجودا اي
باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول
في الملك لا الشرط الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر
كما في اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت

رد لصاحب التنقيح منه
مذكور في التلويح صحى زاده

الذي يقع الطلاق عند الثلثة لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة وجود الجزاء لا العلة ووجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط
الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده
متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا تتو
قف على احصان يحدث متاخرا عن وجود صورة العلة ويمنع ا
نعقاد العلة الى ان يوجد هذا الشرط التعليقي فان لزوم التاخر
عن صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي المار تفسيره وحاله قبل
وهذا ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا منه
هذا اي الشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي
فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل في الوضوء ونحوها فيكون الا
حصان متقدما دليل على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان
علامة نظر قال ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير
كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان ايضا اي قياسا على ذكرت بشهادة
كافرين تشهد على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه قبل الزنا
الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من الزنا
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قيل لا يثبت عتقه

وفي التوضيح عندنا منه منه
التعبير بالعلماء الثلثة بلفظ عندنا مع
التعبير الشايع عند المصنفين الواقع
في الهداية وغيرها ووجه عدم الا
عتداد بخلاف زفر فيما اتفق عليه
الثلثة صوري ز ر ا د ه

في النظر في كونه علامة كما يجري في
وجه كونه شرطا في معنى العلة نعم
كونه ليس شرطا منه
كما هو منه

بشهادتها وان كانت شهادتها حجة على هذا العتق لولا الزنا
لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على
المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقيل يثبت بها العتق ولا يثبت
سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتها تتضمن ثبوت العتق
وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد
المسلم فلا يقبل والى هذا اشار بقوله قلنا شهادة النساء خصوص
بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول دون المشهود عليه اي لان
شهادة الرجال مع النساء لا تثبت العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت
الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبتها لان الاحصان ليس
الا علامة لكن يتضمن ضررا وهو تكذيبه ورفع انكاره بالمشهود عليه
وهو مسلم وههنا اي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود
عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن
ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول شها
دة النساء لخصوصية في المشهود به وذلك منتف في الاحصان لانه
علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود
عليه وهو كونه مسلما والرق مع الكيوه خير من العتق مع الرجم وعلى هذا
البناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة قالا ان الشهادة القائمة على الولادة تقبل من غير فرا ش اي

في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار
به اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعين
الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق و
عنده اي ح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم يوجد
سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا تكون علامة بل بمنزلة
العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها
كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة
المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق
بالولادة طلاق يقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق
عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان يتعلق بها من الطلاق وغيره ولا
يقبل عنده اي ح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق
فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجلين وامرأتين والذي
ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا اذ لو وجد احدهما فعنده
اي ح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في
العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها ولهما على
ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة
فلا يتعدى عنه اي ح لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا

امتناع

في التوضيح عطف على قوله من غير فراش
في التوضيح عطف على قوله من غير فراش وكذا الحبل
ولا دعوة له
قال في التوضيح عطف ولا اقرار به عطف على معطوف وضعه ولا الدعوة
على معطوف ولا حبل كما بين بعد الدعوة مرجع
احتمال العطف على الفراش بعيد عطف معطوف
الضمير اليه وبيان عطف بعد البيان
ولا حبل توطئة لعدم التي بالتوطئة
والعجب ان بعد الفقه
وترك ذكر المقصود صوى زاده

امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق الطلاق كما ان شهادتهم امرأة
على عدم بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادتها لا تقبل فيه على البا
يع وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البائع على انها ليست بثيب
وقال الشافعي في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك
اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان
كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة
وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف سقط
الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذ تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم الجلد ولما جاز ان يقال ورد
الشهادة قد رتب على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق
الجلد فكان ينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان قرانه في النظم يوجب
القران في الحكم عند الشافعي اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي
لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق العجز يظهر
ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز
يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن نسخه قلنا القذف
في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لدفع
ومنعا للفاحشة ولما جاز ان يقال لما احتمل القذف في الحسبة

في التنقيح على نيابة وفي نسخة النيوبة ليست من كلام العرب منه
لفظ النيابة والنيوبة مستعملة عند الفقهاء واعترض في الهداية والكافي وغيرهما والاعتراض بما
نقل من اللغويين مذكور في النهاية وغيرهما وجوابهم
قالوا الخطأ المستعمل في المستصفى ان لفظ النيوبة
لشيخ حميد الدين الضرير صوى زاده

الحكم ان الشهادة على البكارة وان لم يكن منه
كلام العرب او على الشهادة على عدم
البكارة كما لا يخفى على اهل
الفن منه

تم الكبيرة

بتغيير ترتيب منه

ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاب عنه
بقوله وهو اي القذف فان احتمل ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الا
قدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن
من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرة على حال العجز لا مستندة
الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي
شهادة الرامي لا علة والعفة اصل في الحكم لكن لا يصلح لاثبات
رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد جلد القاذف
يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد شهادة
القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم بلغ
العهد هنا شبهة في درء الحد **باب المحكوم به** وهو
فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع
وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي
ايضا المراد بالحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب
لا يدخل فيه مثل تصديق القلب

القلب والنية في العبادات او ماله وجود آخر شرعي مع وجوده الحسي
ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى
باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كا
لصلوة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان
يكون سببا لحكم آخر بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شر
عي وهو اما مفض لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وهو مفض لفعله فكالاكل ونحوه فانه تارة وجب
واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وسبب
الحكم آخر الملك واثر له وهو المكلف لملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك في اركان
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا
لحكم آخر وماله وجود شرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشارع
فاما وجد الكل فان حصل معهما الاوصاف المعتبرة شرعا
لغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان لم يحصل معهما
الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان والشرائط
يسمى باطلا كبيع الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهو
لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح
المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان
والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل مترادفان

ولا مشاحة في الاصطلاحات ثم المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق
به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشموله نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى
الله تعالى قال له تعالى وله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر
والانتفاع هو متعال عن الكل او حقوق العباد معنى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب
او ما اجتمعا فيه والثاني غالب ولما وجد لقسم اخر وهو ما اجتمع
فيه الحقان على التساوي اما حقوق الله فثمانية بحكم الاستقراء عبادا
ت خالصة كالايمان وفروعه وكل من الايمان وفروعه مشتمل على
الاصل وملحق به والزوائد يعني ان جملة الفروع هذه الثلثة لا بمعنى
ان كل منها يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق يعني اذعان
القلب وقبوله لجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه
ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب حتى ان تركه اي من لم يقر با
للسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا
عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن الايمان
وملحق باصله اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط
لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه ولم يقر باللسان
مع تمكنه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجري عليه الاحكام وهو
اي الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايما

صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم التصديق في حق
الدنيا ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه والزوائد الايمان
الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها
معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة ومؤنة فيها
عقوبة كالخراج فلا يبتدئ هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل
لكنه يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارضا خراجا كان عليه الخراج
لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة ثم
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادات
كالعشر فلا يبتدأ هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج
على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اي في العشر
معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اي المضاعفة اسهل
من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع الخراج مقامه وعند
ابي ح ينقلب العشر خراجا اذ لتضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة
رضي الله على خلاف القياس في قوم باعيانهم تعدي الى ايجاب الجزية
والخراج عليهم وهو بنو تغلب النصارى فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم
والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث

وفعل هذا الاتكون النسبة بالحقيقة فيستقيم ما ذكره
في صدر القذف حق تقديم الشارع حق العبد لحاجته
وفقد الشارع

بالقتل فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لانه لا يوصف
بالتقصير والبايع اي الخاطي ومقصر لكونه محل الخطاء وحكم الخطاء في حق العبد
غير موضوع فلذا لم يجب الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل
بالتسبيب كحافر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اي شهد على مورثه ثم
بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته كلاهما اي لان حرمان الميراث جزاء
المباشرة كما بيناه قبل ولا مباشرة ههنا وحقوق دائرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع على المسبب كما في البئر لانها اي
لان هذه الحقوق جزاء القتل والصبي عطف على المسبب لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانه عنده ضمان
المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومراده
بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بفعل بعباده
كالاستعباد الفائت بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه
عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوق العباد للفعل
ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الحقوق
المذكورات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة
لانه اي لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية
غالبة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف ما صرح به الاسلام من ان
جهة العبادة في كفارات الظهار غالبة وكذا كفارات الفطر فان
وصف العقوبة غالب فيها لقوله صلى الله عليه من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على

على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به تتكامل الجناية ثم ترتيب الوجوب
عليه دال على غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها اي على ان الكفارة تجب على الخا
طي ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء وفي كمال الجناية
كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اتجه
ان يقال فح ينبغي ان يكون كفارات الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه
لقوله لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا
يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد
تمامه ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية بل هو منع عن تسليمه
اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين الى انه
العبادة والعقوبة ولم يجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي كفارات الصوم
عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر
كالعقوبات وعبادات اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قرب وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه كاقامة الحدود
فانها واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور
باقامتها ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجو
با وانما كان هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط
بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارات الفطر عقوبة ولشبهة قضاء
القاضي في المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته
لتفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المتفرد

لقوله صلى الله صوموا لرؤيته ثم افطر عامدا او لو بالجماع لم يلزمه الكفارة
عندنا خلافا للشافعي ويسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت في
يوم افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما ثم
سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق
العباد فاكثر من ان يحصى واما اجتماعا اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص الاول
حد القذف ولهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني غا
لب القصاص ولهذا يفوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتيا
ض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان
او قتلا وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه
حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق
العبد من جهة ان فيه معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا اي قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار
اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداءه اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه
مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية والا فانه
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار
الاسلام ان خرج اليها او تبعية الغانمين خلفا ثم يحل عن اداء احدهما
لعدم القطع به بل الظاهر انه ايضا خلف عن ادائه اذا عدما اي الابوين

اي الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكن اي التيمم خلف مطلقا عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرايض
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي خلف ضروري
اي عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم
واحد وقال الشافعي في اناءين نجس وطاهر يتحرى فيتوضأ بما يغلب
على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا
يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة
لانه خلف مطلقا الا ضروري ثم عند الشيخين التراب خلف عن الماء فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز
امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعندنا التلميذ بين التيمم خلف
عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوي
صلوة صاحب الخلف الضعيف حتى لا يصلح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود
وشرط الخلفية امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلفية امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض لانه لا معنى
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة مس السماء بخلاف
الغموس وقد سبق ذكر ذلك **باب المحكوم عليه** وهو المكلف الذي تعلق
الخطاب بفعله ولا بد من اهلية الحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على
الصبي والمجنون قالوا اي مشايخنا هو نور يضيء به طريق يبتدئ به اي بذلك الطر
يق من حيث ينتهي اليه درك الحواس من جهة انتهاء ادراك الحواس

ويأتي ان الخلفية عند الشيخين بين التراب والماء وعند محمد بين التيمم والوضوء واما كون التيمم خلفا عن الماء لم يقل به احد منه ردا لصاحب التلويح منه

في التنقيح عندنا ولا وجه لما ذكره لا يخفى منه وبه ترجيح قول الشيخين جوي زاده

هذا تفريع لما ذكر من التلميذ بين زفر ومحمد فلا وجه لجعله تلميذا مع جعل ابي يوسف شيخا جوي زاده

في التنقيح عن التوضي ولا وجه لان المراد من التيمم الطهارة منه

لم لا يجوز ان يكون المراد من التوضي الطهارة ايضا ثم التعبير بالتوضي بدله الوضوء لبيان سبب التنوع والتيمم جوي زاده

في التلويح وقوله من حيث انه ينتهي اليه متعلق بيبتدئ والجزء الى ماذكره بل لا وجه له لان عود الضمير الى حيث آه ولا حاجة ... وهو لازم الظرفية ... العبرة ...

الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق
ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل
الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب لان القلب كان العين مدركة بالقوة
فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل فكذا القلب
مع هذا النور العقلي الظاهر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك
هو القلب واما كيفية ادراكه فمجهولة وكونه عبارة عن النفس الانسا
نية مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس
او نشأته المحسوس في الحواس الظاهرة ثم بواسطته ارتسامه في الحواس الباطنة
ثم يبدأ العقل بالتصرف فيه بان يدرك العجائب من تشابهها وينتزع الكليات
عن تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الا
نتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها اي من البديهيات متى شاء من غير تجشم كسب جديد ثم استحضار
ها مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق
المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى
يسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسب
النفس العملية حركة البدن الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس
مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا التحريك على وجود تلك
قوة وعدمها واذا لم يحرك الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بهما
اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته عارفة لحركته فنعلم

نعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكر
نا انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف فقدره الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه اذ عندهم يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى
العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه
الحسن والقبيح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل لان خلافا للمعتزلة
في ان العقل لا يستقل في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في آخر رمضان
وحرمته في اول شوال وكذا الاخلاف للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل
وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام وانما النزاع في العاقل اذا لم يبلغه الدعوة
وخطاب الشارع اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض
الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند
المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا
تعذيب قبل البعثة فالصبي العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه غير
مختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذبان
وعند الاشاعرة يعذران فلم يعتبر واكفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان ا
لصبي والمذهب عند الماتريدية التوسط بينهما اي بين المذهبين المذ
كورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اي
الشرع مبني عليه اي على العقل لانه مبني معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته و
العلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف بالشرع بل

عقلا دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الا
دراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والـ
العقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات
العقلاء بل اختلاف الناس نفر في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط
بين المذهبين على وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر والقدر وفي
مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور
العقلية وتطرق الخطاء فيهما فهو اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج
الانسان الى معرفته وورد به امر الشارع بل لا بد من انضمام شيء آخر له
ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له
التجربة فيه فيعينه على الاستدلال ففي الصبي العاقل تفريع على المذهب المذكور
لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح الايمان منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعل مجرد العقل كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب و
المراهقة ان غفلت عن الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر
لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل كافيا
في التوجه الى الاستدلال وان كفرت تبين لانه انما وضع البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة افادتها التوجه
بان كفرت وكذا لا يكلف الشاهق في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه

التجربة

بلغ

التجربة والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدر
دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان القتل لم يستوجب عصمة بدون
دار الاسلام اي بدون الاحراز بها **فصل في الاهلية** هي ضربان اهلية وجوب
اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاول فبناء على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه فان
الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد
الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ر
بك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الا
ية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الآية الا على ان الانسان قد خص
من بين الحيوانات بوجوب اشياء وعليه تكاليف يؤدي في ذمتها فلا بد فيه من
خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر آخر وراء ذات له
شان العقل والتمييز فالنصان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال
انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن
وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته في مقام المنع والمنع لما كان مبنى
الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد من وصف يصير
به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص
المذكورة بدلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر

واما التمسك في هذا المقام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فمما لا وجه له
اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة
فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب
لا عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمته
مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي
ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
منه حكمه هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه
فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود الصبي لان
المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة يشبه
المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا يتحمل الصبي العقل اي
الدية وان كان عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
لتقصير في حفظ القاتل عن قتله والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله
لانه يشبه ان يكون جزاء لانه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما عرف في باب المحكوم به واما حقوق الله تعالى
فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظ لضعف بنيته وعجزه واما المالية
فلان المقصود من شرعية العبادات المالية هو الاداء ليظهر المطيع من
العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية
فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة بالجبرية لان العبادات المالية

لعبد الله بن ... وان كان في العاقلة
لكنه ليس ... تحمل الدية لا يكون
الا من العاقلة للامعنى للتقاعد فعله
وان كان الدية فعلة منه

صاحب التنقيح ... العبد وهو
حسن كما لا يخفى منه

تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء زكوته وهذا لان فعل النائب
في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة
الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة له
كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء
اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج
المراد بالمحضة ما بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر
معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق
يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق
القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم
اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم
واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز
الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الوجوب الى الخلف وهو
القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء
الممتد يوجب الحرج في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء لا
يمتد عادة حال كونه مستوعبا شهر رمضان والاهلية اي
اهلية الاداء قاصرة وكاملة وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اي الاهلية
الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت
بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل

الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت بالعقل الكامل مع قوة
البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قد
رة العمل وهو بالبدن وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما ثبت بالقاصرة
اقسام ستة لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن او متردد بينهما
والثاني اما نفع محض واما ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله
تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم با
لصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما اتجه ان يقال
الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله
وانما الضرب للتاديب والصبي اهل له ولانه اي ولان الصبي اهل
للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بالحجر
اي بحجر الشرع اياه وهو اي الحجر باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض
كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ولما اتجه السؤال ان
يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث ياثم بالترك
تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا في لزوم الاداء وهو اي لزوم الاداء
عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء
والاكراه واما نفس الاداء فصحة فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان
يقال نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه
الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب

C.9

عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وشركه وهو
المورث والزوجة لا الى الاسلام اي اسلام الصبي وفيه نظر والصحيح انهما
من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يوصف صحة
الشيء بحكمه الذي وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الابدي انهما
اي الحرمان والفرقة المذكورين يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد ضررا ا
ولو كان ضررا لما يلزم تبعا لان تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر
محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض و
هو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة الدا
رين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل بما يتعلق به الا
يمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات
وهي امر موجود حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام
الدنيا عند ابي ح ومحمد لانها اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان
الاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت
ثبوتها ضمنا تثبت وان كان ضررا ولذلك تثبت به اي بسبب الكفر
تبعا لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما
حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن
وليه فان اجر الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه يجب الاجرة اي
استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل
فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم الوجوب

لان لزوم الضرر المذكور بسبب [illegible] سواء ضعيف الرأي او لم يضعف منه

هذا غير موجود فيما عندنا من نسخ التنقيح وانما هو في التلويح واصل [illegible] الاسلام وليس منشأه [illegible] بل لان مرجع الكفر كله الجهل بالله [illegible] هو الجهل [illegible] زاده

في التنقيح لصار الجهل بالله تعالى [illegible] فكان [illegible] ان كفر الصبي لا يكون الا من الجهل بالله تعالى منه

في التلويح لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل [illegible] يرد عليه ان اي حاجة الى العفو ودخول الجنة مع الشرك انما يلزم ان لو ثبت اعتبار الكفر والردة من الصبي وهو الكلام الا فيه منه

في التنقيح على انها يلزمه تبعا لغيره والمقام مقام التعليل لا العلاوة منه

واما فى القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن فى العبد يشترط السلامة
حتى ان تلف فيه اى فى العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب
لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا اى الصبى والعبد المحجور ان يستحقان الرضخ
وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان
لم ياذن الولى لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الا باذنه اذ فى العصمة
اعتبار الآدمية والتوسل الى درك المضار والمنافع والاهتداء فى التجارة با
لتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما
كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن
وليه ولا يصح مباشرته اى مباشرة الولى لهذه الاشياء
من الصبى لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر
محض الا القرض للقاضى فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه اقدر
على استعادته لعدم الحاجة الى دعوى وبينة ولما استشعر ان دلا
لته العقد نظرية وقد مرانه ليس من النظر اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات
نوع نظر لا يتعرى به الضرر فى اقراض القاضى بقوله فان عليه اى على القاضى صيانة
الحقوق والعين المنقولة لا يؤمن هلاكها اى والحال انها ربما تهلك فيقرضها
القاضى ليلزم فى ذمة المستقرض فيامن هلاكها وما تردد بينهما اى بين النفع
والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن
حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط راى الولى فانه بانضمام رايه تندفع
احتمال الضرر ظاهرا لانه اى الصبى اهل الحكم اى الحكم ما يتردد بين

القرض بانه جر نفع يستفيد به خطر الطريق
فلا يندرج القرض فى عدم الاطلاق
تحت ما ذكر منه
القرض بالنظر الى اصله ... تحت ما ذكر
بالنظر الى العارض
ولا عبرة ... ...
... الوجه ... ذكره فى التوضيح فلا
وجه له الا ان احتمال الضرر ... لا يندفع
بانضمام راى الولى بل ... ان لا
يندفع الضرر من وجه اصلا وان
بيع تعين اضعاف ثمنها ... وهذا
النفع فى غيره وان كان ... ما
بالضرر لم يعد نفعا

بين النفع والضرر اذا باشره وليه فكذا اذا باشره بنفسه برأى الولى
فيحصل بهذا المذكور من مباشرته برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد
من المباشرتين ثم هذا التصرف من الصبى برأى الولى فيما يتردد بين
النفع والضرر عند ابى ح بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى
فيصير الصبى كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى
فاما بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه يصير
كالبالغ وفى رواية لا يصح لانه اى لان الصبى فى الملك اصيل مطلقا وفى الرأى اصيل
من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اى وصف
العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى نيابة الولى ومن صار
كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة فى
موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى
فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه اى ان
تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرته اى كمباشرة الولى بنفسه
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب ولما كان
مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب الثواب بعد الاستغناء عن
المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك فى الحيوة
فينبغى ان يصح وصية الصبى تدارك دفعه بقوله واما الوصية اى وصية
الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لقوله صلى الله لان تدع

ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون
اكفهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي ولو
كان ضررا لما شرع في حقه تفريع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه
نظر لان موجب ما ذكر تضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا
فلا يدل على بطلانها قطعا بل اللازم ح صحتها باذن الولي ولا
ولاية في ذلك ودعوى الرجحان في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا
تمشية لما ذكر فيما اذا لم يكن للصبي ورثة واما الاعتراض بان يقال ان
كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ
ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم
تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق
يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق
ونحوهما فكيف اذا كان مشوبا بالنفع **فصل في الامور المعترضة**
على الاهلية المراد بالعارض ههنا الصفة الغير الذاتية لا الحادث
بعد العدم لعدم صحته في الصغر سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها اما
السماوية فمنها الجنون وهو زوال العقل او اختلاله بحيث يمنع
جريان الافعال والاقوال على نهج الاستقامة الا نادرا وهو في القياس
مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة التي يتمكن من اداء العبادة على
النهج الذي اعتبره الشرع ولهذا عصم الانبياء صلوات الله عليهم وحيث لم يكن

يمكن

فمنها الجنون

فدراستبين في بعض الحواشي الى دفع ما في التلويح من النظر بانه ليس في كلام المصنف ما يدل على ان الطلاق ضرر محض والتمثيل به ليس لانه ضرر محض بل لانه شرع في حق البالغ وان كان ضررا ولا يذهب على من له ادنى مسكة من العلم ان تقريره لا يخلو عن شيء فليتامل جلبي زاده

بلغ

يمكن الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط
الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
وهو اي المجنون اهل الثواب لبقاء اسلامه والثواب من احكام الوجوب ثم
عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا عرض
الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق
بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من
الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في
الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فيصير
الصلوات ستا والامتداد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وانما
اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا
في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا او الامتداد في الزكوة بان
يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في اكثره اي
الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا او تخفيفا واما ايمانه
فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولا حاجة
ان يقال عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض
فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه

في التنقيح واذا سلمت آه وحق المقام تصويره بارادة التفريع منه مذكور في التلويح جلبي زاده

لان الاعتقاد ليس ركن للايمان تبعًا ولا شرطا فاذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقى النكاح على حاله والا فرق بينهما ولا يصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان تبق ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله حق العبد ما كان منها غرما او عوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو اي الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازه الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة **ومنها الصغر** انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا نعني بالعارض على الاهلية الا حالة غير لازمة للانسان منافية لاهليته ولان الله تعالى خلق لتحمل اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل انه يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي اعذر مع ذلك الضرب من الاهلية فسقط

وهذا الكلام مستغنى عن البيان وصاحب التوضيح تصدى لبيانه بقوله لانه ماهية لا يقتضي الصغر ولم يرد ان الاستلزام اعم من الاقتضاء منه

منه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة الايمان لكن العهدة والتكليف عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم الميراث **ومنها العته** وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشتبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل كذلك امراة الصبي اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء في خالص حق الله تعالى وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغر خاصة كذا في شرح الجامع وغيره وانما اخر العرض في حق الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغر مقدر دون الجنون والعته **ومنها النسيان** وهو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله عن الحفظ خاصة عن النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجابهما غير مخصوص

والكلام ههنا في الصبي العاقل فالاستدراك الواقع في التنقيح صحيح منه

وجه التعبير بما ذكر في التلويح هو ان ارادة ما في التنقيح الصبي مقدر منه

هذا احده على وفق ما ذكره المشايخ وهم لا يفرقون بين السهو والنسيان وما في التلويح على اصل الفلاسفة فان المتكلمين لا يقولون بالصورة الحاصلة منه منه

بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الا
هلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب
الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من غير تقصير
منه وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكر سواء كان الطبع دا
عيا اليه كالاكل في الصوم ولم يكن كما في ترك التسمية عند الذبح وهذا النوع
لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر اسباب التذكر مع
القدرة عليه كنسيان الانسان ما حفظ مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع
يصلح سببا للعتاب ولهذا استحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظ لا في
حق العباد لانه محترم لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مالا معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم فترة طبيعية تحدث
في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها وهو
لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب بالادا
الى وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الترام حالة النوم لا تاخير نفس
الوجوب واسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء
بعده بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث
يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة
ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال قال صلى الله عليه وسلم من نام
عن صلوة آه فلو لم يكن واجبة لما امر بقضائها وابطل النوم عباراته
اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والا

سلام

الاعتبار بالغلبة في الوقوع [illegible] الاسلام [illegible] ويكون من اسباب [illegible] منه [illegible] الا انه على اعتبار الغلبة ١٢

في التنقيح فيما يقع غالبا والوجه ما ذكرنا لان العبرة للوقوع فيه لا بتقصير منه لا للغلبة الوقوع منه

وجود المذكر بالفعل غير معتبر في هذا كما يفهم من ظاهر كلام صاحب التنقيح حيث قال كالاكل في الصلوة فان حالها مذكرة منه

وسلام الناسي في العقدة الاولى من هذا النوع اذ لا تقصير من جهته لعدم شيء من اسباب التذكر في تلك الحالة فلذلك يعذر منه

حقه ان يذكر عن تفصيل رعي النسيان في حق الله تعالى وفيه قدم عليه في التنقيح منه

ومن وهم انها تمنع الحواس الباطنة ايضا عن العمل فقد وهم منه

صاحب التنقيح اطلق الادراكات وقال عجزا عن
كما قال هذا المعترض لما كان عجزا عن
الادراكات آه وصاحب التلويح
بين لقوله اي الاحساسات الظاهرة
ويمكن ان يقال اطلاق صاحب التنقيح
بناء على عدم ثبوت الحواس الباطنة
عند المشايخ لمتامل جوي زاده

سلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور
ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرا في صلوته نائما لا تجزيه اي لا تنوب
عن الفرض هذا مختار فخر الاسلام وفي النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد
صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين
على انها تبطلهما جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة
حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه من بلغم بارد
غليظ والغشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى التي في القلب ولا تعلق له
بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكروه عند تعداد
العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو فوق
النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة
بسبب ترقي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الاطباء من
ضروريات الحيوان استراحة للقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة
بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويطول الانتباه فيبطل الاغماء العبارات
ويوجب الحدث في كل حالة سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا
او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة لم يجز البناء
عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا
من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء في القياس لا يسقط
شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة

بان يعتد وقته حتى يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء
لانه يندر وجوده شهرا او سنة **ومنها الرق** هو فى اللغة الضعف ومنه
رقة القلب وثوب رقيق اى ضعيف النسج وهو فى الشرع عجز حكمى شرع
فى الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله ابتداء لكنه فى البقاء امر حكمى به
يصير الانسان عرضة للتملك ثم يكون الرقيق حق العبد يعنى ان الشارع
جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان
سلم وهو اى الرق لا يحتمل التجزى لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزى
حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع
احكامه وكذا العتق الذى هو ضده لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه
تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمله لعدم تجزى لازمه وهو العتق
لانه مطاوعه وعند ابى حنيفة الاعتاق متجز لانه ازالة الملك لان العبد انما
يتصرف فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته
ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وا
نتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه ان يقال فى ازالة كل الملك عن
الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك تداركه دفعه بقوله ففى الابتداء
اى ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر
وفى البقاء على العكس لان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول

الرق

يقال جعلته عرضة لكذا انصبته له من القاموس

وعند ابى حنيفة

معتق البعض معتق الكل عندهما

تنقيح

فصارت الاعتاق كاعداد اعضاء الوضوء فى التجزى فانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهى غير متجزية

لواحد

الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه
زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق
الله تعالى يتبع زوال حق العبد ومعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابى حنيفة
فيكون اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه فى ملكه
ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب
الا فى الرد الى الرق فان المكاتب يرد بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد
يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى مالك آخر وهو لا
يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا قيد المالكية
والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس
وليس مراده انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم
لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال ومالكا من جهة انه ادمى مكرم
واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك الرقيق المكاتب التسرى لابتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة ولا يصح منهما اى من الرقيق والمكاتب الحج
حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى فى الصلوة
والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح من الفقير لان اصل القدرة
ثابت له وانما الزاد والراحلة فنفى الحرج ولا يبطل الرق مالكية غير المال
كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء
بل هو بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما

زعم صاحب التلويح هو هنا على خلاف ما صرح به فى فصل قصر العام ان الرق فى المكاتب ناقص ولذلك صار احق بمكاسبه وليس الامر كما زعم فان الرق فيه كامل ولهذا يتأدى الكفارة به وانما الناقص فيه الملك لانه مملوك رقبة لا يدا ولهذا صار احق بمكاسبه

منه

ليس هذا على الاصطلاح الذى سبق فى فصل قصر العام بل المراد هو هنا التفصيل فى الجملة باعتبار نقصان الملك وسبب هذا التغيير لا يخفى على المتأمل فى كلام صاحب التلويح چلبى زاده

فيه من نقصان المالية بوجوب المدر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود
والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك
المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا اذ
ليس فيهما الا القطع ويصح اقراره بالقائمة اي بالسرقة القائمة الموجبة
للقطع ورد المال الا المستهلكة من الماذون فيقطع لان الدم ملكه
ويرد المال لوجود الاذن واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في
القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي اما ان صدقه
فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق كمال اهلية الكرامات البشرية الد
نيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين
فلا يطالب به الا اذا ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب
فح يتعلق الدين بهما فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع ان امكن
البيع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي استهلاك مال انسان
والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى لا فيما
في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من
المولى ودخل بل يؤخر المطالبة الى عتقه وينصف الحل بتنصيف الحل
في حق الرجال اي تحل للحر الربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال
في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت مقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها



وينصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فيتكامل ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية فانه متى كثر محل المراة ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر
تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف
الطلاق برق الرجال ايضا لتنصيف مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حيث
انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد يلزم النقصان
من النصف وكان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا اي
للرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر عن ماله لا للنقصان في
مالكية الرقيق والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه
يملك اليد اي التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك النقصان
نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر
والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت
واما المراة فلها مالكية لاحدهما وهو المال بكماله دون الآخر وهو النكاح
اذ ثبوته بالذكورة فينتصف باعتبار دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه
قد ثبت مالكية النكاح بكماله ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى
ينتصف ديته ايضا ولا ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على مالكيته
النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد
شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف

فهو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فانه
كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل لو كان العلة النقصان دية العبد عن
دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في
جميع الصور ولا يكون الرق منتصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا
والواقع خلاف ذلك كما في الطلاق والنكاح وايضا ثبوت احد الملكين بكماله
يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم
والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب عن
الاول بان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية
حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني
على الكرامة والرقيق ناقص عنه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف
اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان
الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني بان عدم تنصيف عدد الزوجات
ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب
نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافيه ان يوجب امر آخر هو نقصان الحل وقيل
انما انتقص دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيها المالية فلا ينصف
لكن في الاكمال اى اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها شبهة المساواة
له بالحر او زيادته عليه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة
المساواة منتفية فكذلك شبهتها فينقص من قيمته شيء اعتبره
الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة

وهو

وهو اى العبد اهل التصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية التصرف حتى ان
المأذون في نوع من التجارة يتصرف بنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة
وعند الشافعي لا اى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل هو كالوكيل ويده في الاكتساب
يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن العبد في نوع من
التجارة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه
وسيلة اليه وقلنا هو اهل التكلم لانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار وشهاداته
في هلال رمضان والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب ويصح اقراره بالحدود
والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه
دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة واذا هو اهل لهما اليد اى ملك
اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المكاتب على انها اى على ان اليد ليست بمال فلان
يكون الرق منافيا لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا حال
كونه مالا وهي اى اليد الحكم الاصلي اى الغرض المقصود في التصرفات لان
الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه
في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة
وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والتنازع
فهو انما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية
عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اى ملك
الرقبة فانما هو حكم ضروري اى ليس مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان

ليس

يثبت شئ آخر فعدم اهلية ما هو المقصود لذاته يوجب عدم اهلية

ما شرع لاجله اما عدم اهلية ما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية

ما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك لغير المقصود لذاته

كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي ينعقد التصرف فيكون حكمه

لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع

الملك له خلافة عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه بكونه مالك رقبته

وهو اي العبد المأذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيئا يقع الملك

للمولى ابتداء لا كما يقع الموكل ابتداء و في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى

وعامة مسائل المأذون اي المأذون بمنزلة الوكيل في هاتين الصور

تين في حال بقاء الاذن لان في حال ابتدائه يكون تصرفه كتصرف يصح

فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى فكما ان المأذون

ان تصرف في مرض المولى وجاء بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح

تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمسئلة بحالها يعتبر من

الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال

الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته ليس كالوكيل واما

عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من

كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة

الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا

اذا مات المأذون الاول ولا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل

وهو

وهو معصوم الدم كالحر لانهما اي لان العصمة بناء على الاسلام ودار

والعبد يساوي الحر في ذلك فيقتل الحر بالعبد لما ان مبنى اي الضمان اي

القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي والرق

يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى الا ما استثنى

من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير

اذنه بل يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى

الى غيره فلا يصح امان محجورا الرقيق لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على

الغير ولاية واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه

اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم

لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان

فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس

هذا من الولاية وينافي ضمان ما ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهل

لها فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كانت خطاء لان الدية صلة في

حق الجاني وعوض في المجني عليه بل يجب على المولى دفعه جزاء فان كون

الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء

الا ان يختار المولى الفداء فانه ح لا نه يجب عليه دفع العبد وان افلس

وعجز عن الاداء فيصير عايدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب اي

في باب الجناية خطاء لانه الثابت بالنص اذ لا تاء ثم له في الاصالة بل

لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش

وقد مر فيما تقدم ان المعتبر في الاصالة عدم الابتناء على اعذار العباد منه

هذا من الجهل بمعنى الاصالة فانها وان كانت مبنية على عدم الابتناء على اعذار العباد الا ان مجرد عدم الابتناء المذكور لا يكفي وهو ظاهر فمراد صاحب التلويح ان الارش اصل اذ هو ثابت بالنص وبدله انما يثبت عند وجود العذر بسبب الضرورة

جلوک ١٠/١٠٥٥

رد لصاحب التلويح منه

لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى

الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اى بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب

الدفع عند ابى حنيفة رح وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم

يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع **ومنها الحيض والنفاس**

انما جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة ومعنى وحكما فهما لا

يعدمان اهلية اى لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا ان

الطهارة عنهما شرط للصوم والصلوة على ما مر ثم فى قضاء الصلوة

حرج لدخولها فى حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا

حرج فى قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها

ومنها المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء والنفاس وهو لا

ينافى اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات بقدر الكنه ولما كان

سبب الموت وهو اى الموت علة للخلافة اى قيام الغير مقامه كان المرض

سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون

الحجر مستندا الى اوله اى الى اول المرض فى قدر ما يصان به حقهما اى حق

الوارث والغريم فقط قوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح

للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى

النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق

الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى

النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض

عبد

عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد

قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس فى الوصية من المريض

البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك لو تقصيرات ايام

الحيوة فى القليل اى الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث

اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى الله تع بنفسه حيث قال

يوصيكم الله فى اولادكم الآية ونسخ به قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم

ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث

صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة فانه وصية

بصورة العين لا بمعناه عنده خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه

وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الا

موال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على بطلت فى حقه اى فى

حق الوارث كما فى الصغار اى اذا باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة

حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة بماله صورة ومعنى فى حقهم

اى فى حق الورثة حتى لا يجوز لاحدهم ان يأخذ التركة ويعطى الباقى

القيمة لما ذكرنا واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية

من جهة انه ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم

تعلق بعين المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل

القيمة بهذا مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو

المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين

فى التنقيح والغرماء ولا وجه له على ما ستقف عليه منه

مذكور فى التلويح جوى زاده

رد لصاحب التنقيح قوله والغرماء منه

مذكور فى التلويح جوى زاده

بلغ

من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعين
جميعا ومعنى فقط في حق غيرهم حتى تصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله
ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث
المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم
بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير
العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث
المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين
وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا
انه يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لان حق
المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على
المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه
حر مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه
بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام ههنا اي في
حق الموت دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا
بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصودة
وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق ما

لفظ غيرهم في قوله فان حق غيرهم
هو زايد مخل بالمعنى منه

في التوضيح في اقل من قيمته آه وفيه استعمال
افعل بدون احد الامور الثلثة منه
بهذا الاعتراض من الحواشي تفصيل
المسئلة قال نجم الائمة واذا اعلم
المفضول جاز حذفه غالبا
حوس [illegible]

ضعفت

ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مال او كفيل فانه ح يقوي الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند
وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي ح لان الكفالة التزام
المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة
عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا
الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته الا ما
شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجته
فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها
حقوق اي منها يجهز ثم يقضى ديونه ثم ينفذ وصاياه من ثلث الباقي
ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب الحاصل بعد الا
عتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى
انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده ولما اتجه ان يقال قد
ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل
ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة
للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة لا تبقى تدارك
دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة هنا اي في باب الكتابة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة
تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى الخلافة لانه يحتاج الى من

يخلفه في امواله نظرا له والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
يحجر الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت الخلافة
نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق
به بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من
الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان
التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون
التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي
لان الموت كاين بيقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه
بامر كائن يقينا قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز
بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كاين محالة لا لكل واحد
منهما على انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويعتبر كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع
تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان
تقومها انما سقط لانه اي لان المولى لما استفرشها واستولدت صار
التمتع فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها
على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان
ما يحتاج اليه الميت بقي دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراة تغسل
الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لانه عقوبة وجبت

لدرك

لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتا
جون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن
السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اي ولا
جل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى
لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه
وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عن
هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص مالا بالصلح وهو يصلح لحوايج
الميت يصرف اليها لان بثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه
لحوايج الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا ويورث عنه ما فضل
من حوايجه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض
المكتسبة فمن اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو
اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تع ووحدانيته وصفات كماله
ونبوة محمد صلى الله كافة للناس كانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته
اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر
حكم الصحة اصلا وانما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها محتمل عقلا ش
فدافعة للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله صلى الله اتركوهم وما يدينون
فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعذاب ح هي دافعة له اي للتعرض وللدليل
الشرعي في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب
لم يتناوله فيه اي في حكم والاستدراج تقريب الله تع العبد الى العقوبة

بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم
تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بين في فصل خطاب الكفار بالشرايع
فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوجب عدم الامهال
قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال صلى الله عليه وسلم امرنا
هم فظنوا اننا اهملناهم فثبت عنده اي عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلا
فهما وجواز البيع ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه اي في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعنده
ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان
ويجب عطف على يكون لا على يحد به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على
صحة النكاح ولا يفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فح يفسخ ثم اقام الدليل على
ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم
الاموال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض لا من باب
التعدي الى الغير فيكفي في ثبوتهما الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام
المذكورة من ثمرات ذلك وفي ذلك اشارة الى جواب ما قال الشافعي لان
ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف
الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم والحد على قاذفه وما
اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه

فليس

من ان الطبيب يعرض عن مداواة
العليل عند الياس ١٢

تغيير التحرير التوضيح منه

فليس معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من دينهم
متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا
فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت
في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم
بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته في التورية فارتكابه فسق منهم
لا ديانة اعتقدوا حله فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا
فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين
احديهما زوجته لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه
اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان
بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم
غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع
دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان
اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما
اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد
يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا
الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة
فانما يجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا
دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس
على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر وهو

البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالاخرى
فيكون متعدية هنا بهذا عذره واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم دافعة
للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد آدم صلى الله لتحصيل النسل
اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت السنة الالهية
ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من
بطن آخر وكان النكاح بين التوئمين حراما لانهما مخلوقان من ماء اندفق
دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من مائين اندفقا
دفعتين ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم تحل القرب فعلم ان الا
صل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل في وقت آدم صلى الله بالضرورة
فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم
دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر
دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم
لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم
وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي تقدير تسليم ان هذا النكاح
صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله
ايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم آه وكل منهما دليل عدم وجوب الحد على
القاذف فالمذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب

فالاخت من بطن واحد اقرب من الاخت لابوين كذلك توضيح

الحد عليهم

الحد عليهم اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما
على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب النفقة به
كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب كما مر في النفقة ان في منع
الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون تعدية لان ديانتهم متعدية بل ديا
نتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون
تعرضا لها بالاهلاك ولما كانت مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس
لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله ويجب
لاندفاع الحاجة الدارّة بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة دائمة
واما جهل كما ذكرنا ان لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والمعقول لكنه لما كان متأولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما
ملتزما لاحكام الشرع معترفا بحقية القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لزمنا مناظرته والزامه فلا نتركه على ديانته فلزم جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية
فيضمن بالاتلاف مال العادل او نفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون له منعة وامتنع على ما يرده فيسقط
ولاية الالتزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته
لان البغي منكر ونهي المنكر فرض ويحرم ميراث بقتله لان الاسلام جامع
بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع

واما جهل

فيه رد لصاحب التوضيح في قوله فيكون سبب الارث موجودا منه

اشير الى جوابه في قوله سببا في التلويح چوي زاده

من جهة البينة وكذا الاكرم الباغي ان تلف ما دام باقيا اذا كانت على الحق
واما الآن على الحق على ما اشير في التعليل تعوضه لان حقه في زعمه بناء على
تاويله وولايتنا منقطعة عنه لوجود المنعة وما كانت الدار واحدة والديار مختلفة
يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله حتى اذا انكسرت شوكة البغاة
ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا تضمن ماله بالاتلاف لان اختلاف
الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط
العصمة من وجه والحكم بعكس لا مانع فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه
عدم الضمان لانه ممنوع فانه قد يجتمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل
لانه لو ملكه لم يجب رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بشاهد واليمين اي يمين
المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
او السنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا عما دونها اذ
لا باس في مخالفته بالاجتهاد لاحتمال ان يثبت الحكم فيها بطريق الاحاد
فان قلت اليس يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة قلت ذلك اذا
كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا الشرط حتى على ذلك
التمثيل المذكور اذ كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهي حديث مشهور والقصاص
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الا

قد رد صاحب التوضيح منه … مذكور في التلويح جلبي زاده
هذا التقرير تنبيه على تقرير صاحب التلويح من خلل فتامل منه
هذا الحل الوجه مع جوابه الصحيح مذكور في حاشية حسن جلبي جلبي زاده

اخلوا عن اعتبار الشرط المذكور لا يخفى … لا بد من عدم التقييد بعدم قطعية الدلالة كما لا يخفى على الفطن … جلبي زاده

وليادة حسين ميتا عمدا كان العمري او خطاء عند الشافعي وفيه مخالفة لو
قوله صلى الله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو ايضا من المشاهير اما
الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه حتى لا
ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل والمذكورة لكونه
مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كا
لجهل في موضع الاجتهاد والصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذ
كورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به
زعما طهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء وقضى الظهر عند التذكر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح
المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف
الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت المغرب ان العصر جائز اما لو علم وقت المغرب
ان العصر لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض
الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه مخير عالم بعدم الوضوء
فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضا
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني مجزي صحيح
في ظاهر الرواية خلافا لزفر والحسن بن زياد ثم يصح العصر لان
زعمه خالف الاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية

واما الجاهل

لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب منه

… مع كون هذه الشبهة … وارد … موضع … في بيانه … هذا البحث … جلبي زاده

وانما ذكرها تتميما وتكميلا الاولى لا قتلا واو اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر
على ظن ان القصاص لكل واحد منهما على الكمال فلا قصاص عليه وانما
عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
هذا الشبهة في درء القصاص مثل قاتل العادل وما قيل الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة الاجتهاد ليست بشرط
في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا
كفارة عليه لان هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها
فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله صلى الله عليه
افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى
بجارية امرأته او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لا في النسب والعدة اي لا يثبت
واحد منهما بهذه الشبهة وان كان اشتباه بالوطي وكذا حربي اسلم ودخل دار
نا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى
نحو ان زنى حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه
في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة
في دار الاسلام والذي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة
لدرئه واشعار ان النوع الرابع من الجهل بقسمه واما جهل يصلح عذرا كجهل
مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام من الصلوة وا
لصوم ونحو ذلك عذر له في ترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة

في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا كشهرته في محله
وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم لما
بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن الر
سول صلى الله عليه وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
بيت المقدس وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر رضي يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وشربوا الخمر
واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم
يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل فانما يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء
في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لان عدم
صحة التيمم في هذه الصورة لان العمرانات معادن الماء فكان الطلب
واجبا ثمه لان وجود الماء ليس بشرط في جواب المسئلة وبالجملة ... ما ذكره
ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون لا يكون عذرا حتى
ان تصرفا لا يصح عن الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم
بالوكالة تقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر
عذر حتى ان قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية

العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا
جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت
دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسقطا للشفعة وكذا جهل الامة
المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها اذ سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار
اي جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها حتى تعلمه وكذا جهل البكر بالنكاح
في انكاح وليها غير الاب والجد منها الكفو بمهر المثل وان وجدها احدهما من غير كفو
او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون
سكوتها رضا لا جهلها بالخيار لانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلها بالاحكام الشرعية في
دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في
دار الاسلام وفي اخبارها بالطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق
الامة مخفي لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل ولان البكر تريد
الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق
الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم العلم يصلح للدفع لا للالزام
ولهذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لا
سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء عند
الذي في فسخ البكر بعد البلوغ لانها اي فسخ المعتقة توزيع على ان فسخ
النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو
اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر بدواء كالبنج والافيون

وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات
كلها حتى الطلاق والعتاق صرح بها ز وما روي عن ابي ح رحمه الله انه يصح
الطلاق والعتاق فيه واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره
او من شرب مثلث لانه انما يحل عند ابي ح ره بشرط ان لا يسكر فالسكر به
يعد كالسكر بالحرام فيحد به وهو اي القسم الثاني من السكر لا ينافي الخطاب
بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو
قيد لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة
حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا
لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب
وليس كذلك فيصير لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء لا يصح فيه الاداء ويصح
عباراته في جملة التصرفات وانما ينعدم به القصد ولا يفوت الاقتدار فيهم
الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف
متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لانعدام ركنه وهو
القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله كما اذا اراد ان يقول
اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم
اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وهو كون الاصل هو الاعتقاد وكذا
مكرها فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر

قوله اي بيان لا يتحقق فيما اذا كان الشرب مكرها به لا وفق في الحكم المذكور بينه وبين الشرب طائعا منه

واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف وغيره من حقوق العباد او بالشرب
سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد انما يحد اذا صحا
ليحصل الانزجار وحده اي حد السكران الحالة المميزة بين السكر والصحو
اختلاط الكلام وزاد ابو ح ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد
فقط (ومنها الهزل) وهو ان يذكر اللفظ بقصد لا بد من هذا القيد احترازا عن
صورة الخطاء ولا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد
به احدهما وشرطه ان يشترطه باللسان اي شرط الهزل ان يجري المواضعة
قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالة الحال ولا يشترط كونه
اي كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد
وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى مبا
شرته ولا الرضاء بها وهو الايثار ولا الاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضاء
به فوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف تنقسم فيما يرجع الى الاختيار والرضاء
وهي اي التصرفات الانشاءات او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان
احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد فيه الى بيان الواقع
فاخبار والا فاعتقاد والانشاءات اما ان يحتمل النقض او لا فالاول
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد بان يجريا
المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريدا البيع فان اتفقا
على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن الهزل وقت البيع وبعنا بطريق

الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد على
المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة
لا بالحكم هنا وبطل على كل منه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضاء
بالحكم بمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض
في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلثة اي في ثلثة
ايام جاز عند ابي ح اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا
ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها فكلما اجازاه جاز
البيع كما في خيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خا
طرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او عرضا واختلفا في البناء والا
عراض صح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي اللزوم وا
الصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل
به اي بالعقد لا اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق
المواضعة فالحكم وما ذكر ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله والمواضعة اسبق والسبق من اسباب
الترجيح قلنا الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان المتعا
قدين يدعي عدم المضي على المواضعة فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم
ما لم يتحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى الاصل الراجح يجب

ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
عدم الحضور كالبناء اى ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد
في شيء من الصورتين واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف و
هما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة يعمل
بظاهر العقد في الكل اى في صورة الاعراض وغيرها والوفاق له بين البناء هنا اى
اى في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثم اى في صورة المواضعة على
نفس العقد يمنع العمل بالمواضعة هنا لجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالآخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه
نفع لاحد العاقدين وقد جدا في اصل العقد ههنا وان بات ترجيح من الوصف
وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم
ابطال الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الا
لفين اعتبار التسمية واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر بان با
عاقدا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد
اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا
او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل
وتصحيحا للعقد بالمسمى من البدل ضرورة افتقاره الى التسمية البدل واما
ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى فرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره وهو ما اشار بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر
ان العمل بها اى بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا لان البيع

لا يصح بدون تسمية البدل اذا اعتبرت المواضعة كالمواضعة كان البدل الف
درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه دينار وهو غير البدل بخلاف
المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف
الموجودة في الالفين ثم ذكر جواب حادثة قول ابن ح ان العمل بالمواضعة هنا
اى بقوله والهزل باحد الالفين ثم شرط طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان
الثمن لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى
حمارا على ان يحمله محملا خفيفا فلا يفسد العقد بعدم الطالب ولابن ح في
رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وفيه
نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب بها للمواضعة وعدم الطلب بواسطة منى
لا يفيد الصحة كالربا فانه باطل وان تراضيا وهو ما لا يحتمل النقض ومعنى عدم
احتماله النقض عدم جريان الفسخ بعد التمام والاقالة فيه نحو ما لا مال
فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح
والهزل باطل لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فانه بين الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فلا يحتمل
خيار الشرط والمراد بالاسباب هنا العلل ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل بان اتفقا
بان يذكر في العقد الفا ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الموا
ضعة فالمهر الفان وهو المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اى بناء النكاح

[illegible]

على المواضعة بالف فاعندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رح فيحتاج الى
الفرق بين النكاح والبيع حيث يجب في النكاح المواضعة دون التسمية
وفي البيع بالعكس واشار الى الفرق لابي حنيفة رح بين هذا والبيع ان البيع
يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها
تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وان اتفقا على ان
لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عنه يجب المهر الفا لان المهر غير مقصود
في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم
المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح بنقل الثمن وفي رواية ابي يوسف
عنه الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا على
الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل لازم اجماعا
لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل عنده
بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ما ذكر وكذا في المواضعة في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل
بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو
الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب
مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عنه المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما
مهر المثل لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا
يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على
مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض
او في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الا
ختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب
العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا اشترط
في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول
المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفة رح لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة يعني ان ردت الطلاق في ثلثة
ايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق وا
قع والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة
الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء
على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو
الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة
رح يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة بطريق الهزل
فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب
المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه اي

[illegible]

لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار
الخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل
الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار
والاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح
فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك الا
يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل
دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف
بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لقوله تعالى انا كنا نخوض
ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم لا بما هزل به وهو الاعتقاد ومعنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه
غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمله حكم
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو
خفة تعتري الانسان للفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق بين
السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام والخطاب

تفصيل هذا يطلب من الافصاح الاصلاح منه

على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء
بايناس رشد حيث نكره اي مفيد التقليل لان التنوين يفيده في قوله تعالى فان
آنستم منهم رشدا اي عرفتم منهم صلاحا في العقل وحفظ المال لا ينفك عن
الجدية يمنع عنه الاموال حتى خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ
اثنتا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان
يصير المرء جدا خمس وعشرون سنة فيسقط المنع بهذا عند ابي حنيفة فانه اقام
السبب اي ظاهر الرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد
مضي هذه المدة سواء حصل منه ايناس الرشد او لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم
يؤنس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في حجر السفيه الذي صار
سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
اوجب حقا له لدينه والاسلام وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق وهذا
الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب حسن وان اصر عليها كا
لقتل عمدا او جناية فصار السفيه كارتكاب الكبيرة وقيل انما عطف على قوله حقا له
على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا يلزم نفاذ
التصرفات القولية والا يبطل ملكه باتلافه بها والحجة صحة العبارة لاجل
النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها
وكان نفعه في الحجر والحجة النظر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم
يحجروا فربما ركبت عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم حتى ان
يشتري جارية بالف ولا فلس له فيعتقها اي الجارية فانه وان كان اخف لا في الوصول

الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلهذا قد المحقق جارية بالنوى غيّبا
ويتفرع على هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه لا يجوز اجارته
عند ابي يوسف وعليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ منقول عن الكفاية
ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع ضرر
العامة وعند ابي ح لا حجر للسفه لان السفه لما كان مكابرة وترك الخوف
صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر لكن قصر في حقوق السفيه
نعه لا يستحق منع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حق له فذلك
النظر جائز لا انه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن
القصاص جائز لا واجب وما كان خطنة ان يقال في ترك الحجر ضرر با
لمسلمين نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه
حيوة تداركه دفعه بقوله وانما يحسن الحجر السفيه بطريق النظر اذا
لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم
والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس
الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر له عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل
حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض واما
الاستيلاد فيجعل كالمريض فانه ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه
منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في
حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه في ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق با

قال صاحب التنقيح [illegible] عند ابي يوسف رحمه الله [illegible] ذكر في الاصول [illegible]

لمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كا
لصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا يسعى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة
على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه
كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة
المكره فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة
بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي
واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته
للبائع وثمرة الحجر المختلف فيه الذي يكون المكلف ممنوعا عن التصرف في ماله نظرا له
عندهما انواع احدها بسبب السفه في ذاته فيصح بنفسه اي بنفس السفه بلا
احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف والثاني
بان يخاف ان يلجئ اموله التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة
يبيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء
القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما
يتم بالقضاء وان لم يكن سفيها فتعلق بقوله فيحجر وهذا انما يكون
في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه فيه
وهو ثالث احدها وان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي
امواله عندهما كانت او عقارا فهذا ضرب حجر لانه في ابراء فيها
والرابع وهو خروج مدينه ان يخرج من عمران الوطن على قصد سير مدته ثلثة
ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فلا حرج بمسير عما

يعتد وهو لانها في الاهلية والاشياء من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه

لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يغيره الصوم والصلوة

في الصلوة اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة

ترفيه حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا رخصة حتى يكون ظهر المسافر

وفجره سواء ذخيرة بخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الاربع

فرضا بل المفروض الركعتان لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى اذا قعد

على راس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لا

نها القعدة الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وعنده

يجوز لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا

ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة منهما تفسد صلوته

عندنا خلافا له لقوله عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فا

قرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر انه

قال صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى وتسمية الصدقة

فانه صلى سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته

ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع

فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر

في الاكمال فلا فائدة في التخيير ذاته صدقة النافلة ثم هو يمدح فاعله ولا يذم

تاركه اجماعا هو في معناه على الركعتين الساقطتين فلا يصلح متمسكا لما ذكر

لا لانه المخصص يتعين ان الركعتين انى يكونان فرضا اذا نوى الاتمام و

فان تنفيع عبادة قول بعضهم ... الصوم والصلوة ... بعد ... الاستعمال

وانتفع ... وعندنا ... قد مر ... منه

لا ينبغي ان الحاجة اليه ... الاجراء على ... الادعيات ... السلية ...

وقد ثبت على ... منه

منه

ان صاحب التلويح منه



ح لانه لانه لا يعدم تاركها اذ لا يتعلق به طرق الشبهة فان عدم الصوم عند

عدم الاتمام وعدم النية به يكفي في تحقيقها بل لانه اي لان الصدق المذكور

لانها في فرضيتها كالحرية تمام الجزية على قدر ثلث ايات في الصلوة فالحد

المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف والنابت بهذا الحكم اي

القصر باقي الاجزاء اذ لم يتصل به بل التصل بحال التعمد فلا يجوز العقد

وما كان السفر بالاختيار قيل الى حكم المسافر واقع في حقه اذ الشرع المسافر

في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يحل له الافطار حتى لو كان

الضرر في المريض مما لا مدفع له والمسافر قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد

الشروع يعلم لحق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه

يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا

افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا ترك الافطار لانه سبب

مبيح في الجملة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن افطر

الصائم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط

الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان

المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري

واحكام السفر تثبت بالخروج في مجاوزة العمران بالسنة المشهورة

وان لم يتم السفر علة وهي ما روي عن رسول الله صلى واصحابه رضي قصروا

باصحاب في مجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا

بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس

بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اى ثلثة ايام
تصح وان كان المسافر فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة لشترط
موضع الاقامة لان الاول دفع وان نية الاقامة ثلثة ايام منع للسفر وهذه
اى نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية
توجب الرخصة وقد مر فى فصل النهى وقد استدل المخالف على عدم كون
سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا
تنال بالمعصية ويجعل السفر فى حقها معدوما كان السكر يجعل معدوما فى حق
الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين
بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة والاشارة المصنف الى الجواب
عن الاول بقوله والمعصية منفصلة عنه اى عن السفر لوجود كل منهما بدون
الآخر فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى الحضر وتلك
فى الحضر معصية بلا سفر وان الرجل حين يخرج غازيا ثم يستقبله غير زاهم القوم
الذى معهم اهل الحيرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية
فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غيره من كل وجه والمنهى عنه منفصل
عنه من كل وجه لا ينافى مشروعية كالصلوة فى الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه
معصيان بعينه لان السكر حدث عن شرب هو حرام فلا يثبت به الرخص المنوطة
بزوال العقل والى الجواب عن الثانى بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لا بد من تقدير

تأمل

فصل سبقت الآية اى غير باغ حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل اكلها دفعا للضرورة ولا متجاوزا قدر سد الرمق
والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطأ
المقابل للعمد لانه قد يستعمل فى مقابل الصواب فى جميع العمد فلا يكون من الاعذار
وهو يصلح عذرا فى سقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد والمراد الاجتهاد
اللغوى لا الاصطلاحى ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يوا
خذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى
حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء محل والمحل معصوم
لا جزاء فعل ولهذا لو اتلف رجلان عبد الآخر يجب عليهما ضمان واحد
ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح ان
الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا ووجب بالفعل كالدية وانما قال هذا
لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب
الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اى الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعى لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان الخطاء امر باطن لا يوقف
عليه الا بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو او غفلة يجب ان لا
يعتبر ولا يواخذ الانسان لقوله صلى رفع عن امتى الخطاء والنسيان
ولان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ

مقامه اى مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام
المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان بنقصان العقل فاذا
كمل العقل بكثرة التجارب بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا
نادرا الا مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم والرضا فيما يبتني
عليها اى على اليقظة سوى الرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في ادراكها اى ادراك
اليقظة والرضاء لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف
عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف
الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضاء دفعا لشبهة الشافعي
فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام
البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء واذا جرى البيع على لسانه
اى لسان الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع
لوجود الاختيار ويفسد لفوت الرضاء ثم شرع في القسم الثاني
من العوارض المكتسبة فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو اما
ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدوم للرضاء ومفسد
للاختيار لان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على
الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان
يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدوم للرضاء غير مفسد للاختيار
والاكراه سواء كان ملجئا او لا لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره
عليه محرم يحل حرمته ويجيء فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او

محرم تحل حرمته ولا يجيء فرضا بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في
نهار رمضان او محرم لا تحل حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة
الكفر على لسانه او محرم لا تحل حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل مسلم
بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى تفريع على الاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب
ولا ينافي الاختيار لانه دل على اختيار اهون الامرين واصل الشافعي في ذلك ان الا
كراه بغير حق ان كان عذرا شرعا بان يحل له الاقدام على الفعل تنقطع
الحكم عن فعل الفاعل الى المكره لعدم اختياره والعصمة تقتضي دفع
الضرر ابدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم
عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اى ونسب الفعل اليه والا
يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الا
نسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن اى الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلا
فها لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن لان الانسان يفعل بآلة جبانية
فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل
كالاكراه على الزنا او القتل لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص
القاتل المكره حتى قال انجبر ان يقال عليه ان ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل بكون
الفاعل وهو القاتل فيجب له ان نعد يقتص اى ولكن يجب القصاص عليهما
عند الشافعي تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبب وان
كان الاكراه على الاسلام لا ينقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح
اسلامه الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون مكرها وطلاق

العول بعد المدة أي مدة الإيلاء بالإكراه لأنه يستحق التفريق
بعد مضي المدة كمراعاة العنين بعد الحول فإذا امتنع عن ذلك كان
الإكراه حقا وإجبارا بحق فيها فالإكراه باطل فلا يقع الطلاق لا يصح
إسلام الذمي به لأن إكراهه على الإسلام ليس بحق فيبطل كما ذكر
أنه يبطل الأقوال كلها والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا
المعتبر عند أبي حنيفة وأصحابه أن الإكراه الملجئ يعارض الاختيار فإن عارض
بهذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا
يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل فإن احتمل ذلك أي كونه آلة له
نسب الفعل إلى الحامل وإلا أي وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
بقي الفعل منسوبا إلى الفاعل فالأقوال كلها لا يحتمل ذلك أي كون الفاعل
آلة للحامل كما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع فإن كانت الأقوال مما لا
ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ كلها لأنها أي
لأن الأقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار أي
اختيار الحكم والرضاء بدون كان اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتين
فيه كما أن الأولين منفيان عنه وتنفذ مع خيار الشرط وهو لا ينافي
الاختيار أي اختيار الحكم أصلا وإن وجد في جانب السبب ففي الإكراه
لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من
وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائطه كما لو النفاذ في الإكراه أولى

